

لُزُومِيَّاتُ الْمَقَالِ

# قصيد بارمينيدس

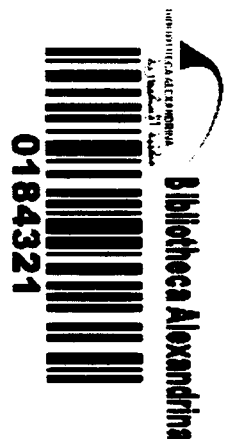
إلى سلايمع الفلاسفة

نقله من الإغريقية القديمة وتدم له  
يوسف الصديق

مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي

لجنة للنشر

قرو نهر





سلسلۃ یدیرھا  
یوسف الصدیق



# قصید بازمینیس



إلى سائر الفلاسفة

# قصيد بارمينيدس

نقله من الإغريقية القديمة وتأمّله  
يوسف الصديق

مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي

© جميع الحقوق محفوظة لدار الجنوب للنشر

SUD EDITIONS

79 نهج فلسطين - 1002 تونس

الهاتف: 782.991 - 785.179

ISBN: 9973-703-58-8



## التقديم

"...وحتى تقوم اللغة بصرف الأسماء على كل ما ينتشر في الوجود، لا بد أن يُعثر على الكلمة المتفرّدة، على الكلمة الوحيدة [...] إذ أن الوجود يتحدث في كل مكان، وفي كل لحظة ومن خلال كل لغة. وليس العُسر في أن نعثر في الذهن، على الكلمة التي تتوافق والوجود وإنما العُسر في شدّ هذه الكلمة إلى انضباط تفكير حقيقي."

مارتن هايدغر (شعاب...)

تأتي هذه السلسلة إلى مكتبة القارئ العربي حاملة إشارة واضحة إلى "سجين" معرّة النعمان، أبي العلاء، المُعلّم اللّغز في تراثنا. فوراء "جذية" التسمية التي اختارها لأنضج دواوينه 'لزوم ما لا يلزم'، تصل إلى مسامع من استأنس بهذه الشخصية، نبرات ضحكة خافتة يكاد شاعر الفلاسفة يكتُمها وقد أتّسقت عليه وحوله عوايس الأمور والصُّروف: ألا ترى أنه ألزم نفسه ونفى في ذات الوقت "ضرورة" هذا اللّزوم على غيره ممّن لا يتحمّل مثله عناء تطويع اللّغة وتلين حجارته حتى ينفذ إليها الفكر ويفخر فيها المتابع والعيون؟

إنّ هذه السلسلة تتطلّع إلى تخليص الناشر والكاتب والقارئ معاً من الوقوع في لائحة من استحقّق أن تلاحقه ضحكات صاحب "الغفران" إذ أن "لزوميات المقال" التي ستُعنى باستضافة الفكر العالمي الحديث، في الفلسفة وعلوم الإنسان خاصّة، داخل النصيّة العربية، ستكون سعيّاً إلى مطمح لن يمحّث في الأرض لينفع النّاس إلّا إذا قَاسَمَنَاهُ القارئ وأبقى على وفائه ويقظته في التفاعل معه والإنفعال به، إعتباراً أنّ الكتابة والنّشر لا يكونان حدثاً بدون إرادة القارئ وفعله، فهو الذي يؤرّخ لولادة الكتاب (أو لموته!) وهو الذي يستدرجه إلى مقاطع إلّحامه مع مواكب المعاصرة أو ينفيه إلى جُفَاء الضّحالة والإسفاف إذا هو لم يسترجع خلاله ومنه أصداء قلقه وشواغله ونبض همومه.

ومن أولى مسؤوليات القارئ والكاتب والناشر اليوم - وهم المستبدلون لمواقعهم في عملية واحدة داخل عالم الكتاب - تبقى في التمسك برفضهم البناء لحالة التهافت التي تعيشها ثقافتنا في مواقع التفكير المنظم القادر، أولاً، على القراءة في هذا التهافت نفسه ثم، وفي مرحلة ثانية أو في ذات الحين، الخروج بهذا الرفض إلى رفضه هو وإثبات الذات في ولادة جديدة لا بد منها.

ومن ظواهر هذا التهافت، وهي كثيرة، متداخلة، المفارقة المثلة بين نصوص هويتنا التي نمتلكها ولم نعد نعيشها ونصوص حداثتها أخرى نعيشها ولا نستطيع امتلاكها. فمنذ بداية القرن التاسع عشر - إن لم نقل منذ اندلاع الثورة الفرنسية واستقلال أمريكا الشمالية - ظلت حوريات بحر الثقافة الأوروبية والغربية تستهويننا، ولا تترك لنا سوى مَرُّ الاختيارين: أن نشد أنفسنا إلى صواري التقوقع والإنعزال عن العالم أو أن نصير إليها فنبقى عند عبوديتها، لانعدام الجاذبية في فضاء ضفتنا المهجورة أو لاستحالة العودة في غياب الجسور.

وإن نجح النص الشعري العربي خاصة والنص الأدبي عامة - المسرح والرواية والقصة - في رتق الشباب وتخطيط الممرات التي تتخطى إلى الحداثة وتؤوب منها دون أن يمتصها الإغتراب ودون أن تسلب الإعتزاز بانتمائها، فلأن اللغة الأدبية تحمل جسورها معها أو هي جسور في ذاتها لا يرسم أفق الدائرة وإنما يحدث شوق الاتساع في الدائرة الإنسانية المشتركة بين كل المبدعين. إلا أن النص النظري العربي بقي خارج الثورات المعرفية الكبرى يلفق منها أنسجة واهية تارة أو يستورد "المعلبات" تارة أخرى، لاهناً وراء تقليعات المفكرين الجدد والعناوين الغريبة والمدارس والتيارات، تاركاً لغة الخطاب معزولة عن النفس النظري الكونسي ذلك الذي نسينا تجديده وتهويته منذ إختفاء رواد الترجمة ومناراتها كإسحاق بن حنين وأبي بشر متى بن يونس وثابت بن قرة وزيد بن عدي.

أملنا أن تساهم "لزميات المقال" - ما استطاعت - في إخصاب لغة الخطاب النظري وفي الخروج بالفكر العربي إلى فلقٍ صبحه منسباً في اتجاه التحديث والتنوير والعودة من غربة الذات.

يوسف الصديق

محمد المصمودي

## الإهداء

إلى محمود المسعدي، إذ الأعمال بالنيّات ولكلّ امرء ما نوى،  
وإني نويت تثبيت هذا الإهداء إليه في اللحظة التي قرأت فيها، وأنا أأُتدّرس  
الفلسفة والقرآن، هذه السطور من تفسير القرطبي:

"الزّخشي: وإن قلتَ ما وجه قراءة من قرأ، إنّما يخشى الله من عباده  
العلماء، بالنصب وهو عمر بن عبد العزيز، ويحكّي عن أبي حنيفة؟ قلتُ:  
الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى إنّما يُجلّهم ويعظّمهم كما يُجلُّ  
المهيّب المخشّي من الرجال بين الناس، من بين جميع عباده". (القرطبي  
تفسير سورة فاطر، الجزء 14، ص 44، دار الكتاب العربي، د.ت.)

يوسف



# يونان وإضاءة بارميندس

## قول الحكمة ونحن

يقول [بارميندس] إنّ الميت لا يشعر بالنّور ولا بالدّفء  
ولا بالصّوت لأنّ النار قد تركته. إلّا أنّه يشعر بالبرد  
وبالسكون وبالظلمة"

عن ثيوفراستس<sup>1</sup>

... ومن الأرض ما قد أصبح برّاحاً فنُسِلِمَةُ للنّار لتأكل الحياة فيه كلّها على  
السّطح، وتطهّره وتزكّيه فيبقى عراء حتّى تأتيه الرّياح دُرُوجاً فتذهب عنه موات  
الرّماد وتبشّر الأرض من جديد وتستعيد النّمو والخير.

هكذا تظهر لنا أرض الفكر تحت أقدام عرب اليوم.

وهكذا نرآى لنا من بعيد - ونحن نحقق النظر في مسطور القرآن الحكيم -  
أرض الفكر في مغيب يوم فاصل، فَيَنَّة صمت رزين، قبل أن تنزل أولى قواصف الكَلِم  
على محمّد بن عبد الله، خاتم الشّهيدين: "اقرأ" .

فلنقرأ. سمعاً وطاعة، ثمّ بحثاً تحت غِيرة الأرض الهايية، عن معنى الإنسان  
الذي تلقّى على لسان الحقّ هذا الأمر الأشرف، عسانا نستسقي لأرض الفكر دِيَمَ  
المُعصرات.

ولنقرأ قبل كلّ شيء في أنّ الأمر بالقراءة في الآيات الخمس الفاتحات - من  
سورة العلق - لم يُسَيِّج لنا مرابع القراءة بل فسّح لنا فيها البصر على مداءات تنفذ من  
طبقات السماء والأرض.

---

1- ثيوفراستس، في الحسن، تحقيق ديباليز. أ-46

ولنقرأ في عهودنا الخوالي ومتوننا المرهقة التي أنهكناها متحاً وارتضاعاً.

ولنقرأ في ما كان من أمر الفكر وأرضه منا قبل أن ترتعج فيها بسروق التنزيل وتأتي على شعنها مشاعل البيان: أو هل كانت حقاً صحصحاً بلقعا لا تنبت إلا الجاهلية صلفاً وطملاً وغياً؟

لئن كان ذلك كذلك فإننا لنأتي خلفاً مبيئاً، إذ كيف يفهم المؤمنون الذين هم عن عقولهم ساهون الحديث النبوي القائل - والعهد على البخاري - إن أكرم الناس بعد الإسلام أكرمهم قبله، إذا تفقهوا، أي إذا علموا وأعملوا الفكر على مقتضى صائب النظر؟ وكيف نفهم أن يكون في وقت محمد، عليه سلام الحق - وهذا في صريح القرآن - ملأ وندوة وإيلاف وتنصّر وتهود وصبر وأخلاف، إلا أن يكون الفكر قد طرق كلّ الشعاب وضرب فيها كلّ مضرب واستأنس عندها وخطّ فيها المذاهب وأقام بها المعالم ومد إليها المراجع؟

لعل "الحريق" المبارك الذي جاء على أرض ما سمي جاهلية قد سوى في التلّف ما بين النور والغضا وما بين الشطأ والبيس وما بين الباسق والسّحوق، فكان إن أتم القول القرآني انسياحه إلى رحم الأرض فيقن وتمكّن ما كنا في بكارة الذاكرة الجديدة، ولربّما أخرج نبأ أتى عليه حريق ثان - أشعله الناس هذه المرّة - ذلك الذي اندلع نع الفتنة التي قامت مباشرة إثر تثبيت النصّ القرآني على مستقرّ الكتابة، وما أن قُتل الصحابي الراشد الذي نُسب إليه عمل المصحف العثماني.

بين الحوض الذي حفظ خالصاً القول القرآني في الذاكرة وبين منازل الفكر النظري "الدينوي" ظلت قبة من نسيان، تمتدّ حتى زمن آخر وريث لملك بني مروان بن أمية، ثم ضاقت وتقلّصت حتى لأن الفكر كاد أن يرد الحوض الكريم وأوشك أن يجبل منه، في عصر البصري وابن عطاء وابي عبيدة وابن المقفع والفراء، وغيرهم كثير تمّن حاول رتق الفصل ووصل الزمن في أنه بخطّ الأصول الذي لا فكر بدونه.

ثم اتسعت قبة النسيان من جديد بعد ردة العقل ومع انتهاء مغامرة المعتزلة. فلم يعد المؤرّخ أو الإخباري يرينا خلال سراياها سوى أطيايف من "الزنادقة" و"المللّدين" وأهل أهواء وأولي غلو، حتّى عبر بعض الفلاسفة الضباب وقد هزلتهم

- حين قدرت عليهم - أقلام المصنفين أو عزلتهم عن سبيل اللقاء بالبعد الإنساني الأرحب في القول القرآني ومدّه إلى تواصله مع لواعع الفكر من قبله<sup>2</sup>.

ولكن ما الذي كان على فكر العرب أن ينسى؟

بل كيف يمكن لهذا السؤال أن يأتي إلى الطرح، إذ أتى لفكر ناسٍ أن يسأل عما فقدَ وعما يكون قد نسيه؟

بقينا نجادل هذا السؤال لا نستعجل له الجواب حتى نطرحه الطرح الأوفى. واخترنا أن نتجه دون وسيط إلى حرّم القول القرآني فسكّناه طوال سنيّ بحثٍ عسير ورابطنا في حماء المضيء لا نقبل أن نخرجنا منه فتون التفسير ومتونه - الذي طالعناه لنأمن غوايته - ولا مُختلف الأحاديث والأخبار المتقدمة وما ظلّ يلقن منها إلى يوم البشر هذا. وساعدنا في هذا الإباء الفكريّ مراسنا مع الفلسفة علماً ومسلِكاً في التدبّر، فزادنا قربنا من القول القرآنيّ إيماناً بأنّ كلّ فلسفة أساساً قد حَلَّت في موروث الإنسان الحيّ ولا يمكن أن يأتي قولٌ حكيم في منزلة القرآن العالية لينسيها وينسخها بل ليختتم عليها بخاتم التصديق وليؤكد طبعها في التأسيس المستمرّ.

بيّنا في عمل آخر<sup>3</sup> أنّ القول القرآني حين جاء فأشعل أرض الفكر من قبله ومن حوله قد حفظ حُدُل شجرٍ طيّب ثبت أصله وباركته قبل رسالة محمد مشكاة الحق<sup>4</sup>، وهو الشجر الذي أينع، فدانت قطوفه إلى أرض العرب حتماً، في بلاد يونان، حيث أحكم الفكر استقدامه الروافد الرأوية من مصر واليمن وبلاد النخل - فينيقيا - ومن أرض ما بين النهرين. وأرينا في هذا العمل أن نسيان هذه الحقيقة التي تشهد

---

2- ضيق المجال لا يسمح بتحليل هذه النقطة. ولنفهم وطأة النسيان في الفكر العربي نسيق هذه الملاحظة لأحد كبار المختصين في فلسفة ابن رشد، ليون غوتيه: "ما أن كتب مصنف [ابن رشد] الثلاثي في ما بين الشريعة والحكمة من اتصال حتى سقط في مهاوي النسيان ولم يعد له ذكر البتة" إلى أن عثر عليه، سنة 1859 م. ج. مولر ونشره في نصه العربي، ابن رشد ص 266.

3- عمل القول القرآني (بالفرنسية Le travail du coranique)، المعهد الأعلى للبحوث في العلوم الاجتماعية، باريس (EHESS)، جوان 1995.

4- لسنا أوّل من تحدّث هكذا فالشهرستاني يؤكّد أن فيثاغورس أخذ علمه "من مشكاة النبوة"، وكان ابن رشد يكتب: "سبحان الذي اصطفى [أرسطو] من بين جميع البشر في مجال الكمال الإنساني"، راجع: مصادر الفلسفة العربية، ب دوهيم، نقله عن الفرنسية أبو يعرب المرزوقي، ص 13، نشر بيت الحكمة، قراطاج - تونس، 1989.

للقرآن بأصالة إعجازه أكثر من كلّ الدلائل، هو النسيان الذي أصاب الفكر العربيّ  
يوم عقيم فجعله يختزل كسولاً المسافة المضنية ما بين الإيمان والعقل، فيعجز العقل  
بأمن التسليم العجول أو يُسمن الإيمان بأورام الظنّ.

وإنّ لنا في بارمينيدس الذي تقدّم لقصيده مثلّ واضح الدلالة لما أغرقه النسيان  
من معالم يونانيّة كانت للعرب ولا ريب متردداً قروناً سحيقة قبل الإسلام، إذ نقرأ في  
تغيبه المتعمّد عند جميع الإخباريين والمصنّفين القدامي، ولا استثناء، الحجّة على  
حضوره - بشكل ما، لا يقدر أحدٌ على تحديده الآن - قبل أن يمتدّ سراب القيعه  
بين القول القرآنيّ ونحن. ففي أكبر موسوعة أرّخت للمذاهب صغيرها وخطيرها،  
صحيحها ومنحولها، عربيّها وأعجميّها، أي كتاب الملل والنحل للشهرستاني،  
يعرض المصنّف الإمام بإسهاب ودقّة وعرف أراء كلّ من تالس وأناكساغورس  
وأناكسمنس وأنبذقلس وفيثاغورس وزينون<sup>5</sup>، ويسدل الصمت الثقيل على من كان  
لهؤلاء مريداً ملازماً، أو معاصراً منافساً، أو استاذاً ومرجعاً.

غياب بليغ أم تغيبٌ يُحدّث خبره أكثر ممّا يكتم سكوتُه إذ يلوّح لنا بأمر  
كلّ التغيبات الأخرى التي صادرت النصوص والأسماء وطمست المراجع والسبل  
وكفّنت الأراء بـ "الردود" المتشيعّة والمناظرات "الممسرحة"<sup>6</sup> فجعلت من العرب أهل  
الحضارة الوحيديين في العالم - ولا شك - الذين لا يملكون مدوّناً فكريّاً "دنيويّاً"  
واحداً على مدى قرن كامل، ذلك الفاصل ما بين ختم الرسالة واستقرار الملك لبني  
العبّاس، في حين سادوا فيه كلّ مدائن العلم والكتابة في الكون المعروف.  
إنّ مهمة كل باحث لا يرضى بالطاعة إلّا للحقّ وحده ولا يعودُ إلّا به من  
الرجس الذي جعله القول القرآني "على الذين لا يعقلون"<sup>7</sup>، قد أصبحت في العمل

---

5- راجع: كتاب الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني على حاشية كتاب  
الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، المجلد الأول، ج 2 ص 159 وما تلاها. دار  
المعرفة، بيروت، 1983.

6- كتلك المناظرة بين السيراقي وأبي بشر، بين حزب "العربيّة" وبين حزب "اليونانية" والتي رواها  
قلم التوحيدي وبناها صنّعة في الحوار السفسطائي. (الامتناع والموانسة، الليلة السابعة)

7- سورة يونس، الآية 100. ونقرأ في محاورة السفسطائي لأفلاطون ما يلي: " لا بدّ أن نقول أنّ  
النقد يظلّ على أرفع المراتب طهراً وأنّ كلّ إمراء حتى وإن كان الملك الأعظم، ليظلّ مصاباً  
بالرجس الأكبر [Evaymης - إنجس] إن لم يخضع للنقد"، السفسطائي 230-231 والتشديد من  
عندنا.



على بسط مسالك جديدة في البحث والمسألة، تخترق قبة النسيان محاذرة المهاري  
الموهبة مرتابة مما استقر من موقنات مضللة، متراجعة قصصاً إلى اللحظة الحاسمة التي  
أدعى مؤرخونا ومفسرونا ومصنفو النسيان عندنا أنها فصلتنا عن الأزمنة الإنسانية.  
ولم يبق لنا إلا أن نستنطق الأثر المحقق بالأثر المحقق، وأن نقارع التأويل بوجوه اللبس  
والتناقض فيه وأن نرد، عند كل خطوة، ثبتت على صلب الأديم، ما وقفنا عليه إلى  
مخبر النقد.

وإننا لن نطلق من فراغ هذه الرحلة الشاقة التي بات على الفكر أن يشد إليها  
ركابه، بل إن لنا من البوصلات والخرائط في العلم الحاضر ما يجنب الباحث الزلق  
والتيه ومن الزاد في النص القرآني وحده ما يعصمنا من الغرق أو الزيف إن نحن أرجعنا  
البصر في تداعيات ألفاظه وسياقاتها وفي طاقته المكنية على إصدار المعنى من لدنه على  
سهل اللغة التي تنزل فيها قولاً.

وقبل أن نتوجه، على هذا المسلك الوعر، إلى قراءتنا العربية في قصيد  
بارمنيدس الفلسفي - وهي قراءة لا تنافس قراءة بوفريه بل تطرق شبلأ قد أعرض  
عنها كل مفكر غربي - ندعو القارئ إلى استطراد لا بد منه، كما سيتضح في ما  
بعد، يُرينا بجهد يسير قوة التحام "الذهن" العربي بذاكرة الأرض من يوم أن تلالأت  
فيها أولى شعاعات الفكر.

لنعمن النظر ملياً في ظاهرة لغوية صغيرة، في لفظ عادي مألوف  
- يونان - لعل ألفتنا به قد أبقت على غفلتنا منه، فإننا نعتقد أنّ هذا اللفظ في العربية  
يؤرخ للأثر الأبعد الذي يربط اللسان العربي بحدث التفكير والتفلسف حين أشرق  
سناه لأول مرة في سماء الناس.

لا نعلم أن بحثاً واحداً - قديماً أو متأخراً - قد عنى بالمفارقة الغريبة المذهلة،  
إن نحن أمعنا النظر في غرابتها، التي جعلت لغة العرب تميز حذرة مدققة بين يونان  
فكراً فلا تستعمل إلا هذه التسمية عند هذا السياق، والروم مفهومهما ذا دلالة سياسية  
استراتيجية اقتصادية - وحتى عرقية: صهييب الرومي، جيرا الرومي، ابن الرومي،  
جلال الدين الرومي، إلخ... - ويبقى المفهومان مفترقين متوازيين حتى وإن حوِّط  
كلاهما ذات الحيز المستطيل شمال الجزيرة العربية المتلة من غرب تركيا اليوم حتى

الجزر الإيطالية فالأرخبيلات والسواحل الإسبانية، فيكون انبذقلس<sup>8</sup> مثلاً - الحكيم ذو نعل الرصاص، حسب الأسطورة الجارية عنه، الذي ألقى بنفسه في غيابة بركان الإتنا - يونانياً عند العرب وهو أصيل أغرجنطا شرق صقلية، بينما يُصرّ المتحدّث أو المؤرّخ الغربيّ على اعتباره... إغريقياً<sup>9</sup> واللفظة، لعمرى، لم تأت بعدُ إلى النطق في زمانه ولا وجود لها في معاجم البلدان العربيّة المتقدّمة ولا حتّى في لغة البلاد الإغريقية" التي تسمّي نفسها هيلّاس إلى اليوم، والتي ما زالت العربيّة تسميها يونان !

لماذا التزم الناطقون بالعربيّة هذا اللزوم، خارجين به عن منطق المتغيّرات

الجغرافية ومنقلبات التاريخ؟

إنّ في ما قلناه عن دقّتهم في التمييز بين الروم ساسة وعامة، أنطاكين كانوا أو مقدونيين أو بيزنطة، وبين أهل النظر والطبّ والعدد من لا يمكن أن يُنسب عندهم إلاّ ليونان، وإن كانوا من غرب البحر الأبيض الأقصى، ما يكفي لأن ندفع عنهم التفسير المحتمل الذي يرى في تعنتهم غباءً أو مكابرة حين تجاهلوا إجماع الدنيا وعاندوا الإتفاق الظاهر. ولا يبقى لذي العقل إلاّ أن يحكم لهم بأنّ في إصرارهم وعيٍّ بموقف من الأرض والفكر والحضارة ظلّت لغتهم وحدها تراعاها أمينة وتحفظه حين نسي الناطقون بها أبعاده ومعناه.

ولن يقوم البرهان على ما نقول إلاّ إذا يّمنا بالقارئ أعماق الأساطير فاستدرجناها بالتحليل والتفكيك إلى البوح بما أخفته رموزها وما نكّرت سطورها وما أحلمت به مجازاتها.



8- Empédoclès.

9- لم تستعمل كلمة "إغريق" في النصوص الكلاسيكية العربيّة، فيما علمنا، إلاّ عند الإخباري صاعد الأندلسي (1029-1070) في كتاب مقالات أهل الملل والنحل حين كنى فيثاغورس بعبارة "موسى الإغريق" وهي كنية في غير محلّها أصلاً إذ ينسب المؤرّخون هذا الحكيم إلى جزيرة صاموص اليونانية جغرافياً ومن القدامى من يشير إلى أصله العربيّ فيرجعه إلى سوريا أو إلى فينيقيا أو إلى مدينة صور (راجع كليماخوس الإسكندري: كتابات متفرقة، ج 1، 62).

على خارطة الأحداث والأساطير القديمة هناك أرض يونان وبحر يونان. فالأرض تقع على الجانب الشرقي من المستطيل الرومي كما وصفناه، أي على سواحل تركيا اليوم، أما بحر يونان فهو على الجانب الغربي بين إيطاليا وبلاد الإغريق الأوروبية (انظر الخارطة ذيل هذه المقدمة). إلا أن الأسطورة الإغريقية تعطي للتسميتين المثلتين تبريرين مختلفين وسندعو القارئ إلى تحليل كل واحد منهما حتى يبين له خطر الأسطورة في بناء الذهنيات وتحديد خطاب الغلبة الثقافية بين الأمم، وحتى نفهم عناد اللغة العربية على رفض هذه الغلبة.

كانت يو - التي أعطت اسمها لـ "بحر" يونان - كاهنة الإلهة حراء زوجة ربّ الآلهة زيوس وأخته<sup>10</sup>، قائمة على تأويل النواذر في أحد معابد الإلهة ما بين موكينا وبيروثا. عقاطعة أرغوليا<sup>11</sup> (من بلاد الإغريق الأوروبية). عشقها زيوس وأشعرها بحبه فارتبكت وصدت وظلت تمنع إلى أن طاف عليها طائف في المنام يأمرها بالنزول عند نزوة ربّ الآلهة المقيم. تحول زيوس ليصل عشيقته إلى غيمة كي لا يثير انتباه حراء لكن الزوجة الغيور علمت بما يجري وحضرت إلى خلوة العاشقين فسارع زيوس إلى مسخ حبيبته فجعلها بقرة بيضاء جميلة ما أن رأتها حراء حتى طالبت زوجها بأن يهبها لها هدية، فلم يجزؤ زيوس على ردّ مطلبها وسلّمها الدابة فعهدت بها إلى الوحش أرغوس ليقوم بحراستها تحت عينيه المائة والتي ينام النصف منها ويبقى النصف الآخر يقظاً مترصداً. طال حبس يو إلى أن أرسل زيوس ابنه الماكر هرمس فعرّ بالسحان متخفياً على هيئة راع وعزف على مزماره العجيب ألحانا أنامت عيون أرغوس المائة دفعة واحدة فأسرع هرمس وحز رأس الوحش وخلّص السجينة.

حزنت حراء على موت خادماها الوفيّ فخلّدت أثره بأن رسمت عيونه المائة على ريش الطاووس، طائرها المفضل. ثم تأرت له من يو فأرسلت عليها ذبابة النعرة ترهقها بلسعاتها حتى جئت وطفقت تجوب الدنيا من أقصى مراتع "الإغريق" شرقاً

10- نفضل الرسم العربي لكلمة Zeus (Zeus) على هذا النحر لأنها تتحوّل في الإعراب الإغريقي إلى Δεός (ديوس) ثم تنزلت الـ Z (دزيتا) إلى ثاء θεός (ثيوس) في لفظة مشابهة في المعنى (الإله، بصفة عامة).

11- Argolide, Tirynthe, Mycène

إلى أقصاها غرباً - حيث البحر الذي سمي باسمها منذئذ - وعرجت في لهُثها المجنون على مرتفعات القوقاز حيث لاقت برومئثوس، سجين ذيوس وسارق النار، ثم عبرت المضيق الفاصل بين آسيا وأوروبّا وهو الذي سمي حين عبرته مضيق البوسفور - أي بالإغريقية "معبر البقرة" - وجاءت بلاد النخل (فينيقيا بالإغريقية) ومنها هبطت مصرَ حيث ينتظرها على شاطئ النيل عشيقها إله الآلهة. عجل ذيوس وأعادها إلى صورتها البشرية الأولى ثم مرّر على جسدها بلمسة حملت منها ولدت إيفانوس - أي ابن اللحم، بالإغريقية - وهو الذي سيؤسّس مدينة منف<sup>12</sup> المصرية.

يصل خبر هذا الميلاد إلى مسامع حراء فتكلّف الكاهنات القائمات على طقوس أمّها ريماء (ابنة أورانوس الخصي) بإتلاف المولود، فتخطفنه فتجوب يوا الأرض من جديد، برّاً وبحراً، بحثاً عنه حتّى تعثر عليه بسوريا فتعود به إلى مصر ثمّ تموت فيحوّلها ذيوس إلى كوكب منير.

إن هذه الأسطورة - التي رويناها عمداً حسب سطورها الإغريقية المتخرّبة - تستعيد كما نرى كل عناصر مصر إيزيس المصرية وابنها هوريس على نسق من الميثمات الإغريقية. إلّا أن العشيق المخصب لم يتجزأ كما تجزأ جسد أوزيريس وانتشرت أشلاؤه على مشارق الأرض ومغاربها. ولم تكن ليو منزلة الألوهية التي كانت لإيزيس بل كانت قبل أن يصطفّيها له صاحبة الإلاه الأكبر، الخادمة العارفة على مفترق الطرق الملتبسة المؤدية للمعابد، أي أنّها كانت، بالعبارة الواضحة، الحكمة عينها: تعبر إلى المواطن كلّها، تلاحقها بالجنون لاعقلانيّة الآلهة تستعين بالكيد لتقلّت من تكاثر الأعين الرقية، تجتاز الوسائط، تشارك في المرتفعات محنة "جدّ" الإنسانية برومئثوس، تصّاعد إلى السماء كوكباً ذريعاً حين تعذّر عليها القرار في أرض البشر وبعد أن أثبتت فيها، على وجه التمدّن، مولودها الوحيد.

أو ثمة موقع يتلقّى إلى الآن أشعة هذا الكوكب البعيد، الذي أفلّته - كما سنرى - أساطير متأخرة مضادة، غير الموقع الذي حفظ للفظلة يونان في العربية معناها الأصيل؟ أو ثمة وفاء أكبر من الذي جعل العرب يسمّون يونان، نافلة،

12- Memphis في اللغات الأوروبية. هل من دراسة تربط لنا بين اسم مناف العربي (وقد كان من أجداد الرسول من هو عبداً لمناف!) وبين اسم المدينة؟

حتى ربوع إغريق الأوروپية التي انطلق منها أول الهلع الذي اصطفى الصببة يوماً  
على شعاب مقاطعة أرغوليا المثناة؟

لكن "العقل" الأسطوري الذي سيختار "تغريب" الهلينييين عن يونانياتهم  
سيصطنع أسطورة أخرى مُحدثة ولا ريب لأننا لا نعثَر عليها في المدونات الأولى عند  
هوميروس (القرن الثامن قبل الميلاد) ولا عند هزiodوس (القرن السابع) بل فقط في  
مسرحية متأخرة لأوريبيدس (القرن الخامس) أسست توطن أثينا ومقاطعتها عتيقا  
على زلة الإلاه أبولو الذي أحبل آخر وريثة للعرق العتيقي، فولدت يون ونسبه الإلاه  
زوراً لزوجها العقيم خوثوس.

هنا ينقطع التسلسل الأسطوري الإغريقي عن مصادره البابلية التي لا تهتم  
بسلالات الأفراد ومصائرهم بقدر ما تؤسس لنشأة القوى الطبيعية من خلال الصراع  
والفتنة بين رموز مؤلّهة متنافرة وتصبح الحاجة للتأسيس الأسطوري حاجة سياسية  
تطلبها وحدة المتساكنين داخل المدينة أو داخل مجموعة المدن في المقاطعة الواحدة. لا  
بد أن يكون إذاً للأمة الإغريقية سبباً أسطوري آخر غير الذي يربط الإنسان المجرد  
بالكون المجرد والذي يقصي الإنسان المعين - المواطن - من منطق أحداث العالم  
المحكوم بإرادات الآلهة. ولا بد أيضاً أن يظلّ هذا السبب على صلة بساحة غيبية تُبقي  
على أمن الناس تجاه هول الطبيعة وتبرّر لهم أهواءها وتمنيهم برحمتها. لذلك يبدو لنا  
أن مجيء يون المتأخّر (الذي سيمنح اليونان جدّاً آخر مختلفاً) إلى الذهنية الأسطورية  
الإغريقية قد تمّ إثر تسلّل خاطف إلى عالم الرؤى الشرقية التوراتي، عاد منه اللاوعي  
الجماعي بسطرٍ جديد مُستلهم من سطرين في سفر التكوين مازجاً بينهما، ونعني  
سطراً آدم ونوح مؤسّساً الإنسانية التوراتية.

ومما يشدّ الانتباه فيزيد طرحنا متانة أن الشخصية التي انطلق منها هذا التسلّل  
الخاطف - أحد الجنّ العمالقة ثمن تسميته الإغريقية تيتانوس - تحمل اسم أحد أبناء  
نوح الأربعة، يافث، جدّ الآريين في شجرة السلالات التوراتية. يقول هزiodوس في  
كتابه الأمّ الذي حُفِظَ عنه مدوناً، ثيوغونا (مولد الآلهة): تزوّج ياقثوس الفتاة  
الأثيانوسية علقمينا وارتقى معها الفراش الزوجي فولدت له أطلس ذا النفس العنيفة،  
ثم بعد ذلك منواتيوس المتعالي الصّلف فيروميتوس ذا الخفة واللفظ ثم إيميثيوس

الأرعن الذي كان من البدء نحساً على من بين البشر يأكل الخبز"<sup>13</sup>. يواصل السطر المتأخر لهذه السلالة تفرعه حين يولد لبروميثيوس ذوقالون (أي ذو الحُسن) الذي سيتزوج ابنة أخيه بروميثيوس، أيموثيوس "الأرعن" - وتسمّى بُرّه - قبل أن يرسل ذيوس طوفاناً عارماً على العالم فيكون ذوقالون وبرّه الناجيين الوحيدين ويُولد عنهما أبو الإغريق الأول هليوس.

يشطّ هذا الاستحداث الأسطوري في تفريد الجنس "الإغريقي" وجعله الجنس البشري الأوحّد الباقي على وجه الأرض، حتّى لأنّ الآلة الأسطوريّة العربيّة تردّ على هذا الشطط بشطط أشدّ فتقلب منطق هذه النشأة قلباً، على هذه الصورة التي نجدها عند المفسّرين والتي تقول: "ولما ضربت [إسماعيل] الوفاة أوصى إلى أخيه إسحاق وزوج ابنته "نسمة" من ابن أخيه "العيص" فولدت له الرّوم ويقال لهم بنوا الأصفر لصفرة كانت في "العيص"، وولدت له يونان في أحد الأحوال..."<sup>14</sup>. يتحالف هكذا العربيّ مع العربيّ، لصدّ "العدوان" الأسطوري الإغريقيّ.



قبل أن نرجع إلى المدوّن الأسطوري الإغريقيّ الأوّل، ملحمتا هوميروس، لنستشف منهما السبب الذي جعل لغة العرب لا تعرّف بمفهوم "الإغريقيّة" الأوروبي، أصبح من الضروري بعد أن أوصلتنا الأساطير الفرعيّة إلى مأزق أن نعطي خلاصة لما وصل إليه البحث التاريخيّ المحض وأن ندقق فيه نقداً وتحليلاً.

يُجمع المؤرخون تقريباً على القول بأنّ نشأة أمّة الهلّينيين تمتّ على مهل خلال حقبة طويلة بدءاً من الألف الثاني قبل الميلاد على الأقلّ وأنّ "غزو الإغريق لبلادهم، كما يقول أحد كبار المؤرّخين المعاصرين المختصّين، لم يكن على دفعة واحدة بل على موجات متعاقبة أو على تسرّبات بطيئة. وقد استمرّ هذا الغزو قروناً، من القرن العشرين (قبل الميلاد) حتّى القرن الثاني عشر، إن لم نقل القرن الذي يليه.

13- هزودس: ثيوغونا، 508-513.

14- ابن كثير (عن الطبري): قصص الأنبياء، ص 203، مكتبة الهلال، بيروت، 1985. والتشديد من عندنا.

جاء الغازون على طريق البرّ إلى أرض الإغريق الأوروبيّة من الشمال الشرقيّ تارة ومن الشمال الغربيّ تارة أخرى، ثمّ على طريق البحر إلى الأرض الآسيويّة من الغرب إلى الشرق. وحسب ما استخلص من المأثورات الكلاسيكية المقامة على دراسة الملاحم، المؤيّد بنصوص كتابات مصريّة وحيثيّة يبدو أنّ الأخائيين هم أوّل الإغريقين الذين هبطوا إلى أرض إغريقيا من المرتفعات الشماليّة، فافتكوا من السكّان السابقين جزءاً من أراضيهم ثم انضمّوا إلى حضارة بحر إيجه. وجاءت من بعدهم عصابات أخرى، زادوا من تنوّع المزيج العرقي: "يونانيّون" و"أوليّيون" ما لبثوا أن أخذوا نصيباً من الأرض على حساب المتساكنين الأوّل ثمّ اندمجوا بدورهم في المجموعة. وأخيراً هجم الدّوريّون وأحدثوا الخلاء من حولهم داحرين المجموعات الأخرى إلى آفاق أبعد. إلّا أنّ هذه الهجرات لم تحصل داخل شبه الجزيرة الإغريقيّة الأوروبيّة فقط، بل، وفي فترة ما، عندما انطلق الأخائيون يبيحثون عن مراعٍ جديدة، أو حين طغى الإرهاب الدّوريّ، عبّر الغالبون والمغلوبون جميعهم البحر وعَمَرُوا الأرض وسط شعوب أخرى ذات لغات مجهولة. هكذا شَعُر أولاد هَلين، منذئذ، ورغم ما باعد بينهم من صراعات ورغم التباين الدائم في لغاتهم وطقوسهم ومصالحهم، بأنّ عنصرهم هو الأسمى وأنهم أمة واحدة في مواجهة الهمج<sup>15</sup>

اختزننا هذا النصّ للمؤرّخ المعاصر - أبو المؤرّخين المحدثين المختصّين بالإغريق - غوستاف غلوتس لأنّه يستوي على البين المعتم الذي تتلاقى فيه الأسطورة مع الرّؤيا الإيديولوجية المغالطة المتحيّزة. وأننا لن نعالج شيئاً في تحليل هذا المؤرّخ لتخريج تناقضه بل إنّنا سنسايّره حتّى نفوز باعترافه هو بأنّ هذه التركيبة القوميّة الرباعيّة التي جعلت من الإغريق "أمة واحدة في مواجهة الهمج" ليست إلّا هذراً، فهو يقول في ذات مؤلّفه وغير بعيد عن النصّ الذي سقناه<sup>16</sup>: "أحدث بروز القبائل الدّوريّة الرّجفة العامّة. فمن بين الأخائيين جزءٌ أبى أن يخضع للغالب وأعياه أن يجد ملاذاً قريباً، فقصد البحر وكثيراً ما لحق به الغالبون، فكانت جمحافل عارمة من الهارين، زادهّا رَوْعُ النَّاسِ هولاً، في يحشّهم عن موطن بديل [...] وتسيح هذه الجموع المهاجرة في قوّة لا تقاوم على سواحل آسيا فتغيّر وجه العمران من الجنوب إلى الشمال". وفي

15- غ. غلوتس: التاريخ القديم، الجزء الثاني. التاريخ الإغريقيّ ص 63. والتشديد من عندنا.

16- غلوتس: نفس المرجع، ص 105.

هذا العجاج البشري عمدت بعض التّقاليد المتأخّرة إلى استنباط تصنيف اعتباطي رتّب الأّقوام الأيوّليّة واليونانيّة والدّوريّة وتناسى الأخائيين".

لم ينس المؤرخ التقليدي في الحقيقة هؤلاء الأخائيين بل سيعود ويثبتهم في التركيبة الرباعيّة لشعوب الإغريق بعد أن ميّز فيهم الأخائيين الذين انصهروا بالأرض الأوروپيّة واعتزلوا لها بمنزلة الوطن الأمّ وبين من جاز البحر فعمر السواحل الآسيويّة.

ستكون هذه السّواحل "الأخري" مصنعا لروح جديدة - روح يونان - ترى في الأوسط الأفضّل كما يلاحظ هيرودوتس حين يصف "أحسن الإغريق" وهم عنده اليونانيون، سكّان أرض اليونان الآسيويّة، فيقول: "لقد بنوا مدنهم تحت أجمل سماء وفي أفضل المناخات التي عرفها البشر، ذلك أنّ المناطق المجاورة لهم، من فوقهم شمالا ومن تحتهم جنوباً، على المشرق منهم وعلى المغرب، لا تنعم بما نعموا به، فإنّما القرّ والرطوبة وإنّما الحرّ والجسّد" <sup>17</sup>. كانوا إذاً مسالمين، أهل حوار جبلوا على حبّ الاستقرار والانفتاح على الأّقوام التي قبلتهم حتّى لأنّ المؤرخ القديم ليشدّد على عاداتهم في الزواج من نساء المجموعات الأخرى وخاصّة من القاريين جنوب أرض اليونان. <sup>18</sup>

ولنا أن نشكّ - وهذا حدسٌ منا إلى أن يأتي ما يؤيّد أو ما يخالفه من علماء التاريخ والآثار المختصّين - في أصل اللفظ الذي سمّاهم آخائيين، إذ أنّ ألواحاً حيثيّة وصفها علماء الحفريات القديمة تقول أن معاهدة تعود إلى القرن الثالث عشر (قبل الميلاد) جمعت بين الحيثيين والمصريين اعترفت بمملكة إخاوة وملكهم الذي "تعاذل منزلته منزلة فراعنة مصر وملوك بابل وآشور، وإنّه أخّ لهم" <sup>19</sup>.

بعد أن استقرّت "الروح" الدّوريّة وغلبت على الأّقوام الأوروپيّة في شبه الجزيرة الإغريقيّة وخاصّة في مقاطعة بيلوبونازا ومدينتها الدّورية الصّرف اسيرطة، أصبح الساحل الآسيوي كلّه يحمل إلى الإغريقي الأوروپي صورة متناقضة يشتدّ

17- هيرودوتس، تاريخ، 1- 242.

18- هيرودوتس، تاريخ، 1- 146.

19- ومن الدراسات الجديدة التي أربكت الباحثين دراسة غرغوري ناجي: "أفضل الأخائيين" (بالفرنسية، نشر دار لوسري 1994) الذي يُرجع اللفظ إلى أخيموس أي الأم والترحّل بالإغريقيّة، ومنه إسم البطل الأوّل في الإلياذة أخيلوس... ولكنّ ألسنا نزداد ارتباكاً حين نقرأ في لسان العرب هذا التعريف لمادّة أ.خ.خ: كلمة ترحّل وتأوّه من غيظ أو حزن !!؟



عندها إعجابه بمثل أعلى في الإتزان والتعقل والإبداع يراه في اليوناني خاصة -  
بالمعنى الجغرافي - بقدر ما يغيظه الثراء الإقتصادي وخصوبة الأرض على الضفاف  
المقابلة.

حُسم هذا التناقض على أرض النصّ الملحمي الإغريقي الأقدم والأروع، أي  
نصّ الإلياذة والأوديسة الذي ما أن شاع في القرن الثامن ق.م، حتّى اعتبرته العامة  
والخاصة "سفر التكوين" الإغريقي، وكتاب دين مقدّس أو يكاد<sup>20</sup>. حتّى لأنّ أحداً لم  
يتجاسر على تحريفه رغم الصراعات السياسيّة التي كانت تبرّر تحريف النصوص  
المؤسّسة في ذلك العصر<sup>21</sup>، إلى أن دوّن نهائياً في القرن السادس ق.م على يد الحاكم  
بيزيسراتس.

حُسم التناقض إذن على مستوى المنن الثقافي الذي قدّر لطروادة، رمز  
التحدّي الإقتصادي السافر على سواحل آسيا، أن تندثر بعد هجمة الأخائيين  
الأوروبيين الذين اندمجوا في وحدة وطنيّة مع الأقوام الأخرى وبعد أن أعترف لمن ظلّ  
منهم على الأرض الأوروبيّة بإغريقيّة سلب منها الأخائيون المهجّرون، كما رأينا.  
وقد حاولت العبقرية الأثينيّة، صانعة الإغريقيّة الجيدة، أن تحافظ على هذا المثل الأعلى  
اليوناني بأن رعته من صرامة الدّورين ومن روحهم العسكريّة، حتّى حربها الضروس  
مع اسيرطة التي ابتدأت في منتصف القرن الخامس ق.م ولم تنته إلاّ بالخطاط الإغريقيّة  
الكامل وبروز الرومانيّة، بعد أن تلاشى ملك الإسكندر المقدوني.



إن لنا في اندلاع حرب طروادة كما يصوّرها هوميروس لآيةً تجعلنا نقف  
على هيئة "الإنسان الإغريقي" كما ستميز بعد تدمير المدينة الشرقيّة وعودة أوديسيوس  
- البطل المتبقّي الوحيد من بين المنتصرين، مع أغاممنون - إلى بيت الزوجيّة على  
إيقاع أناشيد الأوديسة التي نعتبرها أوّل بيان أقام الذهنيّة الغريبة كلّها.

نبغت فكرة الحرب، حسب النصّ الهومييري في ذهن الآلهة فأخذت من أوّل  
لحظة مسار القدر الذي لا يردّ ولا يُعاكس. فقد أقسم زيوس، سيد الآلهة، بعد أن

20- يستعمل غلوتس لوصف الملحميتين لفظة Bible، أي الكتاب المقدس، راجع المصدر المشار إليه  
ص 494.

21- راجع موزس فنلي، عالم أوديسيوس (بالفرنسيّة، نشر دار لوسوي)

أحبب علقمينا أن أول حفيد لجدّها فرسيوس سيحظى بملك لا حدود له. لكنّ الإلهة حطّبي، ربّة الخطي، كادت مع حراء زوجة ذيوس وأولدت حفيدا من ابن آخر لفرسيوس، أي من أمّ أخرى غير التي جاء نذر ذيوس لصالحها. غضب سيد الآلهة من مكيدة حطّبي وألقى بالآثمة من على جبل الأولمب فوقعت على ربوة سمّيت منذئذ ربوة الخطأ. يختار الناس على جهلهم بما يحدث في عالم الآلهة، هذه الربوة ذاتها موضعا لبناء طروادة وحصونها وذلك بمساعدة ثلاثة من الآلهة الشرقيين، أبولو وبوصيدون وأفروديتس. تتسارع الأحداث تعدّ للحرب حين استلم بريامس الحكم بطروادة (وبريامس بالإغريقية تعني "المباع") وهو أبو هكتور وباريسيوس المهزومان.

يرى هذا الملك في منامه أن ابنه الأصغر باريسيوس يُشعل النار في حصون المدينة فيطرّحه أرضا فيلتقطه بعض الرعاة ويكفلونه ويربّونه حتّى اشتدّ ساعده وأصبح فتى جميلا شجاعا. وفي أحد الأيام بينما كان يرعى قطيع كافليه جاءه عمّال الملك بريامس يسألونه ثورا له رائع المنظر ليكون جائزة السبق في ألعاب ينظّمها الملك في ذكرى إبعاد ابنه. عزم باريسيوس على المشاركة في هذه الألعاب كأحد من العامّة المغمورين، وفاز في السباقات كلّها وحصل على الجائزة ثم عرّف بنفسه وألحق بالقصر الملكي.

ويُصعد بنا إلى عالم الآلهة مرة أخرى لنشهد حفل زفاف أقامه أهل الأولمب لتزويج الإلهة ناطس من الإنسيّ بيليوس حتّى يتخلّص المخلّدون من ألوهيتها وجمالها الذي أحلّ البغضاء بين الآلهة. خلال الحفل ترمي إلهة الشقاق هيريس بتفاحة ذهبية بين الحاضرين كتب عليها أنّ على من التقطها أن يهبها لأجمل الآلهات الحاضرات، فلم يجرؤ أحدٌ على أخذها خوفا من أن يهبها لإحداهن فتغضب الأخريات. لكنّ ذيوس يطلب من هرمس - صاحب المكائد - أن يدعو كلّ المتنافسات على التفاحة إلى جبل طروادة ويطلب تحكيم باريسيوس في هذه المسألة<sup>22</sup>.

تعدّ حراء البطل الطروادي، إن وهبها التفاحة، بملك آسيا كلّها، وتعهده أثينا بالحكمة واليقين، وأفروديتس بأجمل أنثى حملتها الأرض. فيحكم بالتفاحة لأفروديتس، وكلّنا يعرف بقية الحكاية، التي لا تنتهي بإنتهاء الإلياذة أناشيدا بل في ما

22 - من هنا جاءت العبارة الأوروبية *Pomme de Discorde* أي كل ما يسبب الشقاق...

سيرويه أوديسيوس في الملحمة الثانية: خطف باريسوس هيلينا الرائعة من خدرها وهي زوجة مينيلاس الإسبرطي ووقعت حرب طروادة! على ربوة الخطأ إذن أخطأ الإنسيون الآسيويون وأخطأ الآلهة الشرقيون. أخطأ باريسوس في تحكيمه وعدل عن السلطان ثم عن الحكمة وأخطأت أفروديس في ما نذرت ووعدت به الفتى الذي أخذته في حماها. وعاد الجواد الشرقي الذي جاء به الأخائيون إلى أوروبا، إلى جوف المدينة الآسيوية على شكل حصان طروادة المدمر!

لم يأت هذا النصر الأوروبي من أخيلوس "أفضل الأخائيين" الذي يُفتح النشيد الأول به مغاضباً ويقتله النشيد الأخير قبل أن تضع الحرب أوزارها، ولا من مينيلاس المعني الأول بالأمر وهو زوج هيلانا الخطيفة ولا من أغاممنون ملك موكنا الذي ذبح ابنته إيفيجينيا لاسترضاء الآلهة والتعجيل بالفوز، بل من أوديسيوس الذي لم يشارك في الحرب إلاّ مفاوضاً أو مراوغاً والذي اصطنع الجنون ليفلت من أوار الميدان. وسيكون أول الإغريقين الذين سينطلقون إلى الرومية بالمعنى العربي، فهو أصيل جزيرة إيثاقا على أقصى الطرف الغربي من إغريقيا الأوروبية، على بحر يونان نسبة للصبية يو، وهو الذي حسم مصير الحرب بالذكاء، وهو الذي ترك وراءه عندما دُعي إلى الحرب زوجة وفية (بينيلوبا) وابناً باراً (تيلماكس) وأباً مبروراً (لايرتس).

في الملحمة التي ستحمل اسمه - في حين حملت الملحمة الأولى اسم المدينة المدمرة القديم، عليون! - يجوب أوديسيوس "على سُبُل الأمواج" بحر المدنية المعروف سالبا الشعوب أساطيرها وعجائبها بأن قصتها من منطق هو ومُرجعا إلى الهزل والعبث والجنون كلّ موروثات أولئك الذين "يأكلون لحوم البشر وبشبعون بالجراد والتمر" ويعيشون على "حشيشة النسيان"<sup>23</sup> أولئك الذين هم على الطرف النقيض من "ظاعم الخبز" الإغريقي الإنسان. ويخرج أوديسيوس من التلويح بالرمز إلى تحديد

23- راجع الأوديسة، النشيد التاسع، 96-98... "وكانوا يأكلون نبات اللوتس الذي ما أن يأكل منه المرء حتى ينسى العودة إلى موطنه". في تسمية هذه البنية تلاعب لفظي بين Λotos (لوتس) و Αθη (أثينا) أي النسيان، والملاحظ أن الأبحاث الحديثة أكدت أن "أكلي النسيان (Λοτοφάγες) هم أهل جزيرة جربة التونسية. راجع فكتور بريار: الأوديسة، نشرة محققة ومنقودة، بالفرنسية).

نقيضه حين يذكر الفينيقيّ في النشيد الثالث<sup>24</sup>، من بُعد عن قيم البطولة و"قبع في ذلة التجارة، إذ البطل الحقّ هو الذي يحارب من أجل الكسب لا ذلك الذي يفاوض لنيله"...

هكذا سينطلق من مغامرة أوديسيوس التأسيس للعقل "الدّوري" الهندسي - حتى وإن بدأ المؤرخون يشكّون في لحظة البتر التي جاءت بالروح الدّورية فجأة غداة غزو عامّ منظّم - ويتمّ الفصل بين الإلاه الشرقيّ المحض بوسيدون ومنطق الألوهيّة الإغريقيّ حين يفشل هذا الإلاه في إغراق عدوّه البحار فيصرخ: "يا للتعاسة! ها هي الآلهة تغبّر أقدارها من أجل أوديسيوس!"<sup>25</sup>

من عصر الشاعر بنداريوس (518-438 ق.م) حتى أبحاث دوميزيل في الأساطير الموحّدة "للذهنية الهندوأورويّة" في هذا القرن يبقى هذا "التفاضل" لصالح الغربيّ على حساب الشرقيّ المسلمة الأولى في تحديد "العبريّة" الغربيّة، في جميع ميادين الفكر والإبداع، كما في هذا القول لأحد كبار مؤرّخي الفنّ الإغريقيّ القديم، شارل بيكار، الذي يُعيد، في اختزال عجيب، كتابة الملحمة الهومييرية الثانية بلغة النقد التشكيلي فيقول: "مع المينويين [سكان جزيرة كريت القدامى] كان التشديد على اللحظة الخاطفة وعلى المؤقت فكانت الانطباعية وكاد الفنّ [الإغريقيّ] أن يظلّ شرقيّاً إلى ما لا نهاية له [...] لم يكن من السيّء إذاً أن يُخضع الهندوأورييون بلاد الإغريق في بادئ الأمر لنظام هندسيّ صارم. ومن الناس من وصف هذه الظاهرة فاعتبرها عمليّة تطهير استشفائية، والعبارة على قدر وافٍ من الصواب إذ لعلّ هذا المصير هو الذي جعل الفنّ الإغريقيّ يخرق سرابات الروح الآسيوية"<sup>26</sup>.

ولكن لعلّ لرفض اللغة العربيّة صفة يونانيّة هؤلاء الإغريق بُعد أعمق وأدقّ في التاريخ وفي مغاوره المظلمة بالأسطورة؟ لعلّ في عناد هذه اللغة وإصرارها على الرفض ما نأر لطرودة وشمّت في الإغريق حين بدأت عجلة الـ"نيميزيس" ابنة الليل

24- الأوديسة، النشيد الثالث 74-76.

25- الأوديسة: النشيد الخامس 281-291.

26- راجع شارل بيكار: كتاب الأركيولوجيا الإغريقيّة: النحت، ج1، الحقبة البدائية، ص 151-152. والتشديد من عندنا.

الفاجعة، حمالة غضب الآلهة المتناقض، تدور عليهم من قبل أن تخمد حرائق المدينة الآسيوية؟ فلقد أخذ إيناس، الطروادي ابن افروديتس الذي لم تأت عليه الهزيمة، طريقه في البحر هو أيضا وكاد يصل شرقته بشرقية أخرى، فتية منتصرة، بين أحضان الفينيقيّة ديدون وعلى مرفأ قرطاج، أي القرية الحديثة. إلا أن إنياذه فرجيليوس أنقذته من تيه العشق وكأنها ذكرته بما فعلت أمه ببارسيوس وبطروادة وأهلها، فلم يأت لموعده مع ديدون - التي انتحرت صباة - واتجه إلى إيطاليا حيث أسس روما.

لا يعارض التاريخ - إن قرأناه لإرادة قوة، كما يقول نيتشه، لا أحداثاً - صورة هذا الإنشطار في الإنسان الغربي بين انغلاق أوديسيوس و"عالمية" إيناس، بل إن هذه "العالمية" ذاتها هي التي ستعتمدها روما لبسط سلطانها ونفوذها على حوض بحر الحضارة، مسلمة للآخر بتميزه، أي بحريته في أن يبقى آخراً لها، يتحجر حباً لمن صده، يقتل أهله بـ "قوانينه" الدنيئة شرط أن لا يزجج قوانين المدينة، التي تحكمها روما وحدها منصرفة عن جنون الشرق وشجونه، غاسلةً منها أيديها كما غسل ييلاتس أيديه من دم يسوع من قبل أن يهدر، داعياً أن ما لله الله وأن ما لقيصر لقيصر.

تلك هي رومية إيناس التي سيلتحق بها القديس بولس أصيل ترسييس قرب سواحل يونان، ومؤسس المسيحية الأوروبية وكنيسة روما. حاول هذا الذي جاءه اليقين على طريق دمشق التقرب من الفكر اليوناني - بالمعنى العربي - حين ذهب لأفسوس - مدينة هيراقليطس - ثم إلى أثينا، إقناع أهل الحكمة بدعوته إلى التوحيد فسخروا منه من بعد ما أنصتوا إلى خطابه<sup>27</sup> لأنه لم يأتهم بشيء جديد عليهم حين تصدى للوثنية ولعصور "الجاهلية" عندهم، وحين نسي، وهو البحر العلامة أن أكسينوفنس اليوناني قد اقرّ بالتوحيد ونبذ الشرك منذ سعة قرون، في هذه الشذرات، مثلاً، التي نقلها عن هذا الذي قيل أنه معلّم بارمينيدس:

[...]

23- لا إله إلا هو أحد، السيد الملك، مالك الآلهة والناس، ليس كمثله مائت لا في الجسم ولا في الفكر.

27- راجع أعمال الحواريين 17، 16-28.

24- كلّهُ بصير، حكيمٌ كلّهُ، كلّهُ سميع.

25- إلّا أنّه يحرك كل شيء دون جهد وبقوة روحه.

26- باق أبداً، أقر، أثبت فلا ينبغي له ان يمرّ من مكان إلى غيره.

27- كلّ شيء يولد من الأرض ويرجع إليها.<sup>28</sup>

لم ينجح بولس في إقناع "اليونانيين" فاتّجه لتوّه - حسب توقيت العهد الجديد واسترسال أعمال الحواريين فيه - إلى قوم الغالاطيين، وهم الذين أعطوا اسمهم لبلاد الغال - فرنسا الحالية - واستنجد بالخطاب الأسطوري حتى لأنّ أولاد ابراهيم انقسموا عنده إلى عبيد من بطن هاجر الأمة وأحرار من رحم سارة الحرة إذ يقول: "كُتب أن يكون لإبراهيم ولدان أحدهما من الأمة والآخر من الحرة. جاء ابن الأمة إلى الدنيا في ظروف عادية وكان ابن الحرة تصديقاً لوعده [إلهي] إنّ لهذه الأمور طابع رمزي. فالمرأتان هما العهدان: الأولى التي جاءت من جبل سينا<sup>29</sup> والتي لا تلد إلّا عبيداً هي هاجر وكلمة هاجر في بلاد العرب تعني جبل سينا. وهاجر على ذات المنزلة ومدينة القدس الحاضرة التي هي أمة وأبناؤها رقيق، بينما القدس العليا التي تنعم بالحرية، تبقى أمنا نحن جميعاً...<sup>30</sup>

لا نعتقد أن قراءتنا هذه جديدة على العرب حين أرخوا لـ "اليونانية" ولـ "الرومية"، وإنّما قمنا بمدّ بعض الجسور بين قناعات "الروميين" وما يفسرها أو يُعَدُّ لها في متن الثقافات الواسع. وليس أفضل من دليل على ما نؤكد ولا أحسن وصل يمرّ بنا إلى القسم الثاني من مقدّمنا لقصيد بارمينيدس الفلسفيّ من هذه السطور التي تأتي بها من تاريخ اليعقوبي (القرن الثامن/الثالث الهجري).

فبعد أن يعدّد الكاتب الأقاليم - حسب جغرافية بطليموس - وبعد أن لاحظ أن الهند تحتلّ الأقليم الأوّل وحدها وأن "أهلها أصحاب نظر وحكمة وإن من [كتاباتهم] اشتقّ كل علم من العلوم ممّا تكلم فيه اليونان والفرس وغيرهم" يمرّ إلى الفصل الخاص باليونانيين مباشرة، لكنّه يحذف العبارة التي يبدأ بها كلّ فصل (وكان من ملوكهم...) ويستهلّ هكذا: "وكان لليونانيين حكماء متفلسفون وفلاسفة

28- عن ديوجانس، شذرات أكسينوفس.

29- أعيانا البحث في معرفة "مرجع" القديس بولس في هذا "التخريج" اللغوي، فلم نفلح !

30- رسالة إلى الغالاطيين، العهد الجديد 5-21/32.

متكوّرون...<sup>31</sup> ويعدّد كتبهم ويلخص محتواها ثم ينتقل إلى فصل آخر فلا يعترف بنسبة "اليونانية" للملك محدد مسمّى إلّا لمقدونيين مجيديّين، الإسكندر وأبوه: "وكان أوّل ملوك اليونانيّين وهم أولاد يونان بن يافث بن نوح [...] فيلفوس، وكان جباراً عاتياً. وكان ملكه سبع سنين، ثم ملك الإسكندر، وهو الذي يقال له ذو القرنين وإسم أمّه ألو مفيدا<sup>32</sup>، وكان معلمه أرسطاطاليس الحكيم، فحلّ قنّدر الإسكندر، وعظّم ملكه واشتدّ سلطانه، وأعانتته الحكمة والعقل والمعرفة"<sup>33</sup>.

ويؤيّد المؤرخ العربيّ تحليلنا للفارق الذي تقيمه اللغة العربيّة فاصلاً ما بين مفهومي اليونانية والروميّة حين يخلص إلى الحديث عن "ملوك الرّوم" بعد السلوقيين والبطلمة فيكتب: "ثم صار الملك [...] إلى الرّوم وهم ولد روم بن سماحير بن هوبا بن علقا بن عيصو بن اسحاق بن ابراهيم فغلبوا على البلد وتكلّموا بلغة القوم وانتسبوا إلى الرومية ودّرت اليونانية"<sup>34</sup>

ولا يخشى اليعقوبي، وهو المؤرّخ المتشيع المستقلّ نسبياً عن الخطّ السنّي الغالب على كتابة التاريخ في عصره، من أن يجعل طائفة من اليونان مسلمين أو يكادون، على المعنى الأوّل والأعمق من مفهوم الإسلام في القول القرآنيّ والذي جعل من آدم أوّل المسلمين ويفسّر الحديث النبويّ، إن صحّ، القائل: "لا تسبّوا مضر فقد أسلم"، فيؤكّد اليعقوبي أن "طائفة [من اليونان] على دين الصابئة وكانوا يسمّون الحنفاء وهم الذين يقرّون ويعترفون بخالق ويزعمون أنّ لهم نبياً مثل أوراني وعابيديميون وهرمس المثلث بالنعمة<sup>35</sup>، ويقال إنّ إدريس النبيّ. وهو أوّل من خطّ بالقلم وعلم علم النجوم ويقولون في الخالق، حلّ وعزّ، على قول هرمس: أمّا أن

31- اليعقوبي: تاريخ، ج1، ص 95. دار بيروت للطباعة والنشر 1970.

32- Olympias.

33- اليعقوبي: تاريخ، ج1، ص 143. والتشديد من عندنا.

34- اليعقوبي: تاريخ، ج1، ص 146. والتشديد من عندنا.

35- لا بدّ أن نشدّد هذا على معرفة اليعقوبي الدقيقة بما سّماه "مقالة اليونانية وبالمذاهب العرفانية. فأوراني الذي يورده هو أورينيوس Orionos الذي سمي باسمه الكوكب، عملاق أسطوريّ أولده هرمس وبوصيدون. أمّا عابيديميون فهو أشهر المطهّرين العارفين (Purificateurs) استقدمه الحاكم الفيلسوف صولون ليظهر أثينا من الرّجس الذي أنزل بها مرض الطاعون (وهو Epiménides) ويفرق اليعقوبي بين هرمس الإلاه الثانوي (الذي سيصبح ماركور في الميثولوجية اللاتينية) وبين هرمس المثلث بالنعمة، كما يقول وهو وزير زيوس الذي يلقب بـ Trismégiste، أي المثلث بالسمو.

يُعقل فَعَسَرَ وَأَمَّا أَنْ يُنْطَقَ بِهِ فَلَا يُمْكِن، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَّةُ الْعِلَلِ الْمَكُونُ لِلْعَالَمِ جَمْلَةً  
واحدة<sup>36</sup>.

وتلتزم الدائرة في تصوّر اليقوي تماماً كما التأمت الدائرة التي انطلقت في  
قراءتنا من رحلة أوديسيوس حتى القديس بولس، فتصبح مقالة "اليونانيين"، حسب  
تعبيره، أرقى من الدين المنزل كما أراده مؤسس الكنيسة الرومانية: "وكان أول من  
ملك من ملوك الروم فخرج عن مقالة اليونانية إلى النصرانية: قسطنطين..."<sup>37</sup>.



لكنّ جان بوفريه حين يقرأ في قصيد بارمينيدس، مبدعاً في جرّ قارئه على  
منحدر تاريخ الفكر الأوروبي كلّهُ يؤكد لنا أنّ الدائرة الماضية من بارمينيدس حتى  
الفكر الغربي. الحاضر لم تلتزم إلاّ في الرؤية الهيجلية الواهمة التي "ظنّ" الرائي فيها أنّه  
قد خرج عن مسيرة الفكر المرتقة. ويؤكد لنا بوفريه بالنتيجة أنّ ذلك الخطّ الذي  
توهّم اللفّ بالفكر انطلاقاً من فجر الفلسفة اليونانيّ لم يكن إلاّ مداورة حلزونية  
انطلقت من انقطاع مبكّر عن هذا الفجر ذاته فصارت إلى وعي مأسويّ، عند قلة من  
مفكرّي الغرب، بتيه الفكر الأوروبيّ في مغيب لم تستأخره حتّى ومضة كانط المحدّدة  
(ص 109 وما بعدها من هذا الكتاب)، فكان إن حلّ هلع المغيب في من جاءه هذا  
الوعي فلسفةً أو شعراً فتمنّى كما تمنّى نيتشه بعنا جديداً يعود فيه الأوروبيّ إلى ذاته  
وقد "أصبح إغريقاً لحماً ودماً" (ص 105) أو أطلق صرخة فاليري المستعيز من هلعه  
بسهم زينون الإلياتي "الذي انطلق صوبه ولم ينطلق" ولوعة هلدلين على ضياع النبع  
الذي "انبجس القول منه" فلم يعد "مباحاً حتّى للشعر أن يكشفه" (ص 110).

36- اليقوي، نفس المرجع، ص 153. والتشديد من عندنا.

37- عن مفهوم يونان الجغرافي راجع أيضاً كتاباً متأخراً مثل أحمد بن يوسف القرماني (توفي سنة 1610 م): "يونان: أماكن كانت بأرض الروم بها مدن وقرى كثيرة وأنها منشأ الحكماء اليونانيين" (أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، المجلد الثالث، نشر عالم الكتب)، علماً بأنّ معجم البلدان لياقوت الحموي لا يورد مواد يونان وما قاربها (يون، ينن، إلخ...) إلا تعريفاً لمواضع عربيّة.



من أي وعي سننتقل نحن، في هذه المقدمة العريضة، إلى قراءتنا في الفجر اليوناني الذي غاب وتحجّب حتّى عن الأرض التي حسبته قد أشرق عندها ولها وحدها؟

علينا، إن نحن أعطينا هذا السؤال القيمة التي يستحقّ، أن نرتدّ إلى فجر أحقّ قد أشرق عندنا في القول القرآنيّ وغاب فلم يعد "مباحاً حتّى للفكر أن يكشفه"، بعد أن أغلقت النوافذ دون إشعاعه. وليكن لنا في هذا الارتداد ابتداءً من سؤال صاغه على وجه الهزل هاتف من بطحاء الهواتف العجيبة التي صوّرها لنا مفكّر غريب كأبي حيّان التوحيدي حين جاء بسؤال، في كتاب الإمتاع والمؤانسة على لسان رجل عاديّ - اسمه الحريري - "هيج"، حسب عبارة المؤلّف، رجلاً آخر نسبته أبو حيّان إلى جماعة إخوان الصفا، اسمه محمّد بن معشر المقدسي. كان هذا الرجل "جامعاً لأصناف وأنواع الصناعة"<sup>38</sup>، معتدّاً بعلمه حتّى لأنّه لم ير السيرافي أهلاً للمناظرة<sup>39</sup>. يقول له سائله: "وأين كان الصدر الأوّل من الفلسفة؟ أعني الصحابة. وأين كان التابعون منها؟ ولم خفي هذا الأمر العظيم، مع ما فيه من القوز والنّعيم، على الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهاد والعُباد وأصحاب الورع والتّقى والناظرون في الدقيق ودقيق الدقيق وكلّ ما عاد بخير عاجلٍ وثواب آجلٍ؟"<sup>40</sup>.

عند هذا السؤال المرعب، وإن كان طرحه عند التوحيدي على وجه الهزء ولغاية التفحيم، لا يمكننا إلّا أن ندفع بالسائل الى موقع السؤال الأوّل وكأنّا بهذا "الحريريّ" قد استحيا من بلوغه فنقول: "وأين كان الرّسول من الفلسفة؟" !

يطالعا بالجواب على سؤال كهذا حديث نبويّ لا يهمنّا سنّده بقدر ما يفتح لنا متّنه سبلاً أشدّ وعراً من سفسطة شخصيّات التوحيدي المتناقضة الصاخبة. يقول هذا الحديث الذي يورده في تعريفاته علي الجرجانيّ لتحديد مفهوم "الحكمة المسكوت عنها": "رُوي أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يجتاز في بعض سكك المدينة مع أصحابه فأقسمت عليه امرأة أن يدخلوا منزلها فدخلوا فرأوا ناراً مضمرةً

38 - الإمتاع والمؤانسة: ج 2 ص 4 (الليلة السابعة عشر) مكتبة الحياة - بيروت. د.ت.

39 - نفس المرجع، ص 11.

40 - نفس المرجع، ص 14.

وأولاد المرأة يلعبون حولها. فقالت: يا نبيّ الله، الله أرحم بعباده أم أنا بأولادي؟  
فقال: بل الله أرحم، فإنه أرحم الرّاحمين. فقالت: يا رسول الله، أتراني أحبُّ أن  
ألقي ولدي في النار؟ قال: لا. قالت: فكيف يُلقى الله عباده فيها وهو أرحم بهم؟  
قال الراوي: فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هكذا أوحى إليّ<sup>41</sup>.

من من الناس لا يحكم لهذه المرأة بضراوة أشدّ، من براعة شخصيّة التوحيد  
التي ناظرت المقدسي، في استدراج المخاطب، تماماً كما يفعل السفسطائي مع خصمه  
في بطحاء أثينا أو سقراط في مجالسه، حتى البوح بعجزه عن كلّ ردّ؟

إنّ حديثنا كهذا الذي ظلّ يردّه المتكلّمون والمفكّرون حتّى عصر علي  
الجرجاني (القرن الرابع عشر ميلادي) يشير إلى المنطلق الأبعد وربّما الأوّل الذي  
ضلّل الفكر العربي وغرّبه عن موقع الفجر الذي أذنّ به القول القرآنيّ. فهو يوهمنا  
بأنّ عمداً، عليه سلام الحقّ، وقد جاءه النصيب الأكبر من التنزيل - كان يجتاز في  
سلك المدينة، حسب نصّ الحكاية - قد عجز عن النطق بجواب حكيم مقنع وحصر  
"الراوي" الرسول في منزلة النبوة بالمعنى البدائي الأضيق لهذا المفهوم أي بالمعنى المحلي  
"القومي" عند العبريين، فلم يتبّه إلى أنّ خاتَمَ الأنبياء لا يكون فقط آخرهم في التابع  
والتعاقب وإنّما أيضاً وخاصة ذلك الذي يتجاوزهم إلى التفكير في طبيعة التنبؤ  
وتثبيت قول أشمل وأقدر على مواجهة البشري بانهاء الخطاب النبوي إلى الأبد. ولقد  
أنزل على محمد الجواب في سورة الكهف، وهو بعده بمكّة، وافياً شافياً مقنعاً، خلال  
"المناظرة" التي جمعت عبداً صالحاً بموسى - عليهما السلام - وفيها يبيّن العبد للنبيّ ان  
للمعرفة وللحكمة سبلاً أخرى لا يُستطاع معها صبراً، وإن كان مُريدها النبيّ موسى!  
ها قد وضعنا قدماً على الحافة القصوى من قيعه النسيان عند ثابت القول  
القرآنيّ، "وراء" من انتحلوا له الأخبار والتأويل فاغرقوه في ما ليس هو وحبسوا  
طاقته الجبارة في توليد المعنى، وسط زجاجات لم تقلح اختامها الواهية في إخفات  
هديره. لنسمع ابراهيم النظام يصف في جسارة لم يعد يحلّم بها الفكر العربيّ اليوم،  
بداية هذه الرحلة الى سرابات الحديث التي عزلت القول القرآني عن معادن معناه:  
"... لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للغاغة وأجابوا في كلّ

41 - كتاب التعريفات، ص 97 دار لبنان. بيروت 1990.

مسألة. فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس. وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم. وليكن عندكم عكرمة الكلبي والسُّدِّي والضَّحَّاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم، في سبيل واحدة. فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله عز وجل: "إِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ"<sup>42</sup> ان الله لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نُصَلِّي فيها بل إنما عني الجباه وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وأنف وثقنة<sup>43</sup>؟ وقالوا في قوله تعالى: "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ"<sup>44</sup> إنه ليس يعني الجمال والنوق وإنما يعني السَّحَاب؟ وإذا سئلوا في قوله: "وَطَلَحَ مَنْضُودٌ"<sup>45</sup>، قالوا الطلح هو الموز [...] وقالوا في قوله تعالى: "وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ"<sup>46</sup>، الويل واد في جهنم ثم تعدوا يصفون ذلك الوادي، ومعنى الويل في كلام العرب معروف وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم...<sup>47</sup>.

أما على الطرف الأقرب من القiecie حيث نحن وأنصأنا الفكرية فيرتفع السد دون فورة القول القرآني الهدارة الأولى مع السفسطائي العربي المنتصر أبي الحسن الأشعري ولا سبيل لنا في هذه المقدمة أن نشرح هذا الموقف لنا منه إلا أن نقتصر الطريق فنورد نصاً رهيباً من كتاب ناصر الكبير الحافظ بن عساكر الدمشقي ( القرن السادس) يكفي المؤمنين القتال: "وذكر أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن حمود بن أحمد السفاقسي المغربي وكان فهما فاضلاً ليبياً عاقلاً وقدم دمشق وسمع من شيوخ شيوخنا [...] كيف كان بدء رجوع الإمام الميراً من الزيف والتضليل أبي الحسن علي بن اسماعيل [الأشعري] أنه قال: بينما أنا نائم في العشر الأول من شهر رمضان رأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم فقال لي يا علي انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق. فلما استيقظت دخل علي أمر عظيم ولم أزل مفكراً مهموماً لرؤياي ولما أنا عليه من إيضاح الأدلة في خلاف ذلك حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال لي ما فعلت فيما أمرتك به؟ فقلت يا رسول الله وما عسى أن

42 - الجن، 18.

43 - الثفنة: الرُكبة.

44 - الغاشية، 17.

45 - الواقعة، 29.

46 - المطففين، 1.

47 - عن الجاحظ: الحيوان، ج 1 ص 343.

أفعل وقد خرّجت للمذاهب المروية عنك وجوهاً يحتملها الكلام وتابعت الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عزّ وجلّ؟ فقال أنصر المذاهب المروية عني فإنها الحق. فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن فأجمعت على ترك الكلام وتابعت الحديث وتلاوة القرآن. فلما كانت ليلة سبع وعشرين وفي عادتنا بالبصرة أن يجتمع القراء وأهل العلم والفضل فيختمون القرآن. في تلك الليلة مكثت فيهم على ما جرت عادتنا فاخذني من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمت فلما وصلت إلى البيت نمتُ وبني من الأسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمرٌ عظيم فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: ما صنعت في ما أمرتك به؟ فقلت: قد تركت الكلام ولزمتُ كتاب الله وستتلك. فقال لي: أنا أمرتك بترك الكلام؟ إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني فإنها الحق. فقلت: يا رسول الله كيف أدع مذهباً تصوّرتُ مسأله وعرفتُ أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال لي: لولا إني أعلم أنّ الله تعالى بمدد من عنده لما قمتُ عنك حتّى أبين لك وجوهاً. وكأنك تعدّ إتياني إليك هذا رؤيا، أو رؤياي جبريل كانت رؤيا؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجذّ فيه فإنّ الله سيمدك بمدد من عنده. قال فاستيقظت وقلت ما بعد الحق إلا الضلال وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قطّ ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>48</sup>.

لم تأتينا هذه الرواية بمجديد إذ تذكّرنا بما جاء عن اليهود القدامى حين ظنوا أنّ عزيراً قد جاءه الوحي بالتوراة وقد انقرضت لفظاً عشرة قرون بعد موسى، عليه السلام، وبما جاء عن النصاري الأوّل حين بوأوا شاوول (وقد صار بولس) منزلة "رسول الأمم" بعد أن جاءه عيسى من غيب الآخرة وأمره بنشر دينه ونصرته. وبقيت هاتان المعجزتان المتأخرتان تميّزان في تاريخ الديانتين ظهور "المصلحين" وفرض رؤاهم. ومما يزيد المقارنة بين ما جرى لهؤلاء وخلائفهم في اليهودية والنصرانية وبين ما أحدثت ردّة الأشعري إلى "هدي" النقل - وهو الذي تشهد له

48- تبين كذب المفترّي في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، ص 40-41، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979، والتشديد من عندنا.

تأليفه وتردده على الفلاسفة من أرسطوطاليس حتى برقلس<sup>49</sup> الذي صنّف في آرائه كتاباً - بسعة العلم وقوة النظر، أنّ رواية ابن عساكر التي تمرّ بنا من سفاقس الى البصرة جعلت من أبي الحسن نبياً إذ ينقض الطائف الذي طاف به في نومه والذي أكّد لنا بما لا يقبل الشكّ أنّه الرّسول عينه، اعتراضه عليه بتفضيل البقطة على الحلم بقوله: "أو رؤياي جبريل كانت رؤيا؟!"

إن قراءتنا للقرآن الحكيم قد فتحت الأفق العقلاني شاسعاً لا يحده حديث خرافة ولا منطق الأسطورة الذي استرجعه المفسّرون كلّهم بعد أن ألزمه القول القرآني مكانه، حتى يخفوا عجزهم على فهم ما جاء به محمّد. وإنّا لا ننطلق من منهج في القراءة أحدثناه من عندنا بل مؤيدين في ما ذهبنا إليه بالقول القرآني ذاته الذي ينفي على شخص محمّد صفة النبيّ - بمعناها المتقدّم التوراتي والإنجيلي - المحمّل بالآيات الخوارق التي تقطع سيرورة القوانين الطبيعيّة لـ "تقنع" بالخوف أمّا لم تأت بعدُ إلى الرّشد. ففي حوار مع المكيين المشركين يأتي القول القرآني على لسان محمّد مصرّحاً في سلاسة من اللفظ واضحة منيرة: "وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصَّرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخَوِيفاً"<sup>50</sup>.

هذا هو المعنى الذي نضيفه على مفهوم ختم النبوة في القول القرآني والذي سيمكّننا من مدّ جسر بين هذا القول والحكمة اليونانية بمعناها الأوّل كما حدّدناها على مسار الحضارة. ولكن ما الذي نعنيه بلفظة القول في عبارة "القول القرآني"؟ يطالعنا القرآن الحكيم بأوصاف كثيرة تلحق لفظه "قول" لتقرّبها من الذهن حسب سياق معيّن فإنّما أن يكون القول قولاً لنا أو مبيّناً أو قول زور - أي لا قول، في النهاية - وإنّما أن يكون اللفظ بدون صفة مطلقاً فلا يعني شيئاً آخر سوى "منطق" القَدَرِ الإلهي، نظاماً كونياً أو إنسانياً أو ظابطاً لإحكام الخطاب المرسل للعالمين. فهذا النوع الثاني من القول لا يحتمل صفة بل يجيء حادثاً فاعلاً كما يجيء الأمر أو هو يَحَقُّ قولاً فيكون به الشيء، وهو في جميع خصائصه هذه، الأمر الذي انفرد به من له

49 - برقلس أو أبروقلس (Porcius): أفلاطوني محدث (412-485) من كبار شراح بارمنيديس وأفلاطون.

50 - الاسراء : 59.

السيحانية ومنه المقادير، مطابق في الدلالة لمفهوم الـ"لوغوس" اليوناني، واللفظتان ليستا إلا قلباً للذات التركيبية الصوتية (لُق/قُل). ولهذا "التخريج اللغوي" - الذي لا نعلم أن أحداً قبلنا أقدم عليه، في ما حصّلنا من علم قليل! - ما يعمده عند كبار اللغة الإغريقية القديمة، مثل ييار شانتران، في قاموس أصول اللغة الإغريقية، إذ افترض أن لفظة لوغوس (أو لوقوس) قد تكون اشتقت من كلمة قديمة، لا يُعرف مآناها تعني تلقى<sup>1</sup> [ἀγγειν، ليغايين]. وهكذا يقع داخل العربية، قلب القلب (لق/قُل) ! .

كان النبي موسى يتلقى الوحي ليصرفه في الناس رؤية "تخوفهم"، من حيّات تسعى، وأكفّ بيضاء "بدون سوء"، وباستقدام "القمل والجراد" على الكافرين، إلى أن بلغ هذا التطلّع "لما يرى" من آياته إلى طلب رؤية الحقّ جهره... وكان النبي عيسى عليه السلام، هو ذاته قولاً تمثّل للناس "بشراً سوياً" حاول إقناعهم بأنه لا يعدو أن يكون "عبد الله" يحمل كتاباً في الحكمة، ويداوي الأكمه والأبرص ويحيى الموتى بإذن الله، حتّى نسي الناس بُعْدَهُ كقول وتمثّل وتشبيه ومجاز واتخذوه، هو وأمه، إلهين وهو ما سيُطرح سؤالاً في محاوره بين القول الحقّ و"قول الظنّ" وفي آخر سورة المائدة: "وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّعِزُّونِي أَنَا وَأُمِّي الْإِلَهِينَ...الآيات" (116-118)، وتلك هي المرة الوحيدة التي يأتي فيها فاعل القول (الله) غير مستتر علماً بأن لفظتي "الرب" و"الرحمن"، وغيرها من أسماء الله لا تجيء البتة فاعلاً لـ"قال" في القرآن.

ثم جاء القرآن على لسان محمّد، عليه سلام الحقّ، ليحلّ القول في محله الأرفع والأبلغ، لا في الرؤية الحسية ولا في المشاهدة المجازية وإنما في موقع النظر والتفكير والتدبر والعلم - وكلّ هذه الألفاظ قرآنية.

ذلك هو الحيز الذي احتله غالقُ آماد النبوات، محمّد بن عبد الله، حين ختم النبوة بما جاء به، مجاوزاً مياجات ما أغلقه، محرّراً الإنسان من كلّ وثنيات الرؤية والرؤيا، بما في ذلك وثنية القول ذاتها، حين تحبسه الأهواء ويجمّده عودُ صلفٍ إلى السلف لا رجوع منه إلى الحاضر لا يكون في الواقع إلا مرادفاً حياً للنسيان !

51 - Pierre Chantraine: Dictionnaire étymologique de la langue grecque نشر دار كلينسك، باريس 1984. انظر ما قاله بوفريه عن هايدغر وتعليقه على هذا التلقي من فعل ἀγγειν (ليغايين) ص 109 من هذا الكتاب

ولدى هذا الحيز الذي كان فيه المتلفظ الأول بالقول الحقّ، تضاف إلى محمد منزلة أبسط وأعلى وأنقى وأبقى من منزلة النبيّ تجعله أقرب إلى محاور موسى في سورة الكهف منه إلى كلّ المرسلين اللذين خلّوا من قبله، نعني منزلة العبد، مرتبطة دائماً بمادة القول المتلقّى، وذلك من أولى بواكر التنزيل حتّى أواخر ما نزل: "... فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ..." الآية<sup>52</sup>، أو فواتح سورتي الفرقان والإسراء، مثلاً.... عند هذا الحدّ من الطرح لم يبق لنا إلّا أن نترك القارئ مع ما "فعل" مفكرو الغرب بيارمينيدس<sup>53</sup>، أول رواد التنظير الفلسفيّ، أن نتركه أولاً عند قراءة جان بوفريه - التي استضاءت بكانط ونيتشة وهايدغر - ولها من مرارة البوح ما يقربها من الاعتراف بالخطيئة الأولى تجاه فلاسفة يونان السابقين لسقراط. ثمّ، وبعد مدخل بوفريه هذا، لنقرأ القصيدة الذي لم نضف عليه جزافاً، لما عربناه عن لغته الأصل، حليّة من عندنا، إلّا أن أخرجناه في دقّة اللسان العربيّ الذي استضافه على جود في روعة بيانه.

لنقرأ القصيدة إذًا، ولا مناص من أن يتداعى هذا القول مع معان وإيقاعات وألفاظ من القول القرآني الحكيم. والحق وليّ التوفيق...

## يوسف الصديق

52- النجم 10.

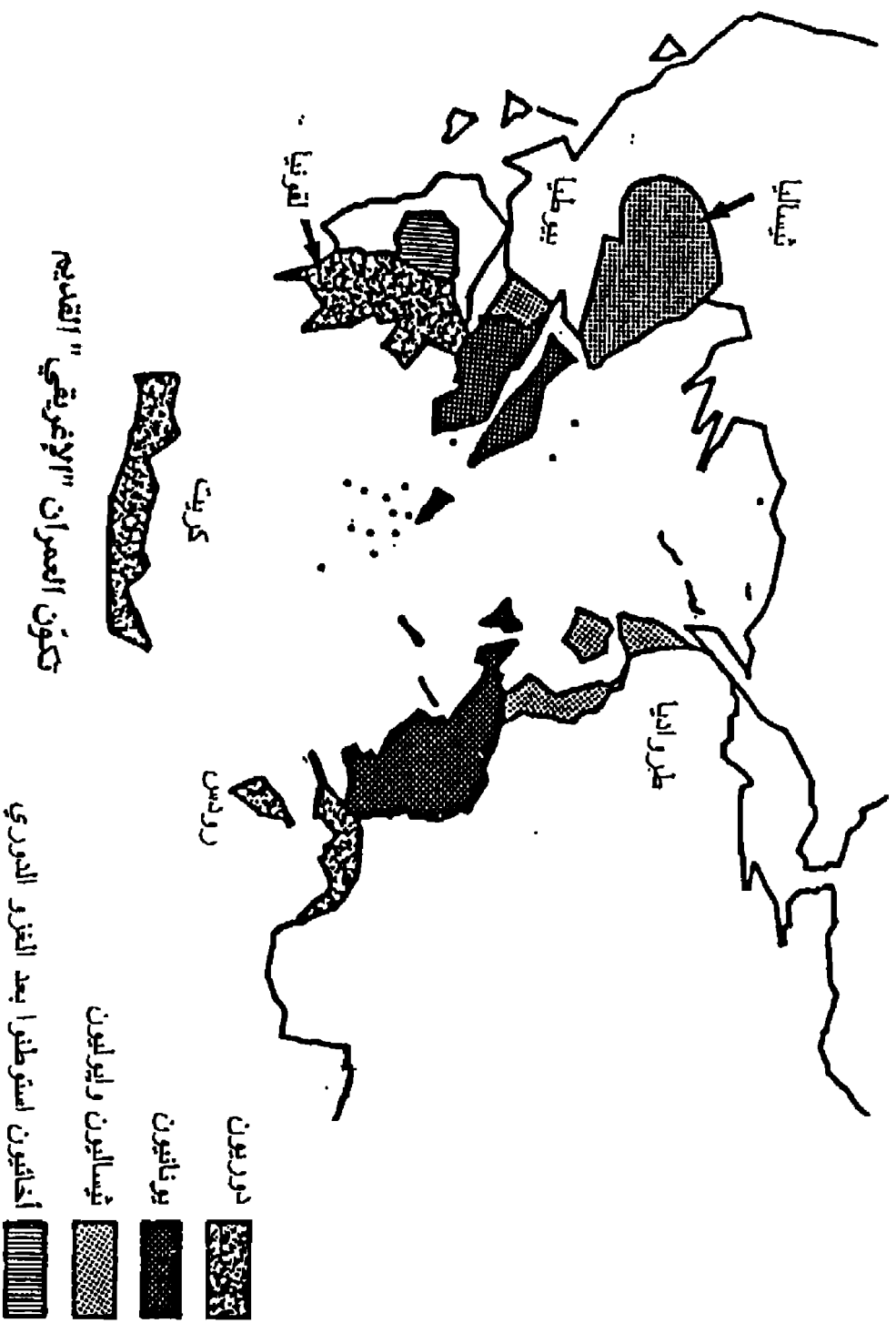
53 - لفت انتباهنا مقال مقداد منسيّة (الفارابي وبارمينيدس) (ضمن دراسات حول الفارابي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس 1995) وخاصّة موقف لابن سينا أورده صاحب المقال في هرامشه إذ كتب: "... تجدر الإشارة إلى اختلاف موقف الفارابي [...] عن موقف ابن سينا. فقد استعرض ابن سينا مذاهب القدماء "الفاسدة" في مبادئ الطبيعيات ثمّ أورد المذهب المنسوب إلى مالميسوس وبارمينيدس من أن الموجود واحد غير متحرّك غير متناه عند الأول ومتناه عند الثاني. ويعترف ابن سينا أنه غير محصّل لمذهبهما ولا مدرك لغرضهما فيه. وهو ينزّههما على أن يلبغا "من السفه والغباوة المبلغ الذي يدلّ عليه ظاهر كلامهما..."؛ علاوة على أنّ هذا الحديث لابن سينا يؤكد غياب بارمينيدس عن الساحة الفكرية العربية الإسلامية، سوى ما جاء عنه في "التأويل" و"الإحتراء" الأرسطيّ، فانه يبرهن على ظاهرة أعمق وأبعث للحيرة، وعلى وجود سوء "فهام" متجذّر في التاريخ حاولنا حله بالإعراض عن كلمة "وجود" وتعويضها بـ هو أو بـ هو كون، حسب إيقاع الجملة. ونوجّه القارئ في هذا المشكل العريض إلى تجلّيات أبي حامد الغزالي في كتابه "معيّار العلم" (نشر سليمان دنيا، دار المعارف مصر) حول ما يباعد بين العربية واليونانية في قضية التعبير عن مفهوم الكون في الخطاب.

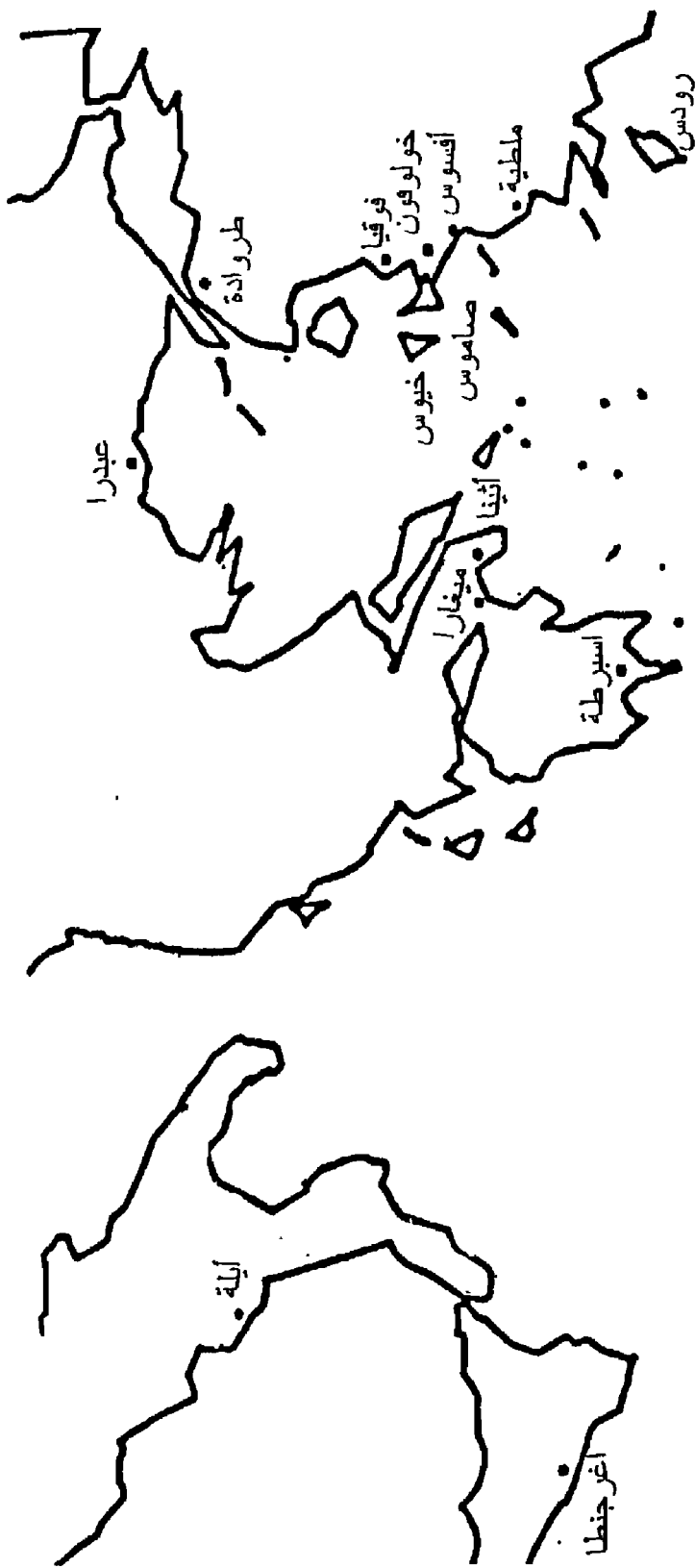




الخرائط







خارطة ما يسميه الغرب بـ "إغريقيا" الكبرى وما يسميه العرب  
بلاد الروم سياسيا ويونان إن قصدوا موطن الحكمة

## إشارة معجمية

إن كتابة هذا العمل الفلسفيّ كتابة صعبة إلترمت بإحكام النثر الفلسفي ودقّة جملة في أبنيّتها وفي نظام ألفاظها وفي الموقف النظري الذي حمل على اختيار تلك الألفاظ والبقاء عندها والاصرار عليها. لكنّ الضبط المعجمي والانضباط المفهومي لا يمنعان من أن تطمح الكتابة الفلسفيّة إلى ما تطمح إليه الكتابة الأدبيّة من فنيّات بلاغيّة لا بدّ وأن تظلّ خادمة الدقّة والوضوح ومتانة الإسترسال وقوّة الإستدلال.

ولئن كان عصيّ القراءة نصّ مدخل جان بوفريه الذي حوّلناه عن فرنسيّة فيلسوف معاصر لامع، شاعر مبدع مع اختصاصه الفلسفيّ، عالم بأمور الشعر والفنّ والنقد والأدب في دنيا الغرب، فإنّه يحتوي على صفحات تُغني الطالب الفتي (أو الطالبة الشابة) عن الدّراسات المطوّلة الثرثرة في موضوع الواقعيّة والمثاليّة مثلاً أو في كوجيطو ديكارت وتواصله في النقد الكانطيّ، أو حول قراءات هايدغر في "مغيب" الفكر الأوروبيّ الحديث. لذلك نلجّ على المبتدئين فلسفة أن لا يملّوا من التحاليل الفيلولوجيّة حول علاقة الألفاظ البارمينيديّة اليونانيّة بالمفاهيم المستقرّة من بعد بارمينيدس في الدّرس الفلسفيّ. فكلّما فرغ منها، بعد فقرة أو فقرات، قلم بوفريه إلّا وتخلّص بها إلى ما يمكن فهمه وتذوّقه والإستمتاع به لمن هو على إطلاع كاف بخطوط المنظومات الفلسفيّة الكبرى وأبعادها التاريخيّة ورهاناتها الحاضرة وأثرها في صنع منطق الغلبة الحضاريّة أو "منطق" الإستكانة لهذه الغلبة...

حاولنا أن نساعد القارئ قدر الإمكان، ودون إرهابه، بملاحظات معجميّة أسفل الصفحة، زيادة على ما عربّناه من ملاحظات المؤلّف جان بوفريه (وهي الملاحظات التي نرجع إليها برقم هو عددها الرّتبّي في مجموع ملاحظات هذا المؤلّف، بينما أُشير إلى ملاحظات المعرّب بنجمة (\*)) أو نجمات إذا كانت متعدّدة في الصفحة الواحدة). لكنّا اتّخذنا مواقف معجميّة من كثير من الألفاظ الإغريقيّة أو الفرنسيّة فأعرضنا عن بعض التعاريف المألوفة منها في الكتابة الفلسفية العربيّة وقد أشرنا كلّ مرّة إلى ما يبرر هذا الإعراض.



## مدخل إلى قراءة ممكنة في قصيد بارمينيدس

جان بوفريه

إنني تقصّيت الأصول أثراً بعد أثر، فأصبحتُ غريباً عن  
كلّ ما يستحقّ الإجلال. ونبات غريباً من حولي كلّ شيء وصار  
كلّ شيء بي إلى العزلة. ولكنّ ما كان في أعماقي يقوى على  
الإجلال قد انبعث فيّ بالسرّ مني، عندئذ بدأت تنامي الشجرة  
التي اتخذتُ لي من ظلّها موقعا، شجرة الزمن الآتي.

نيتشه





نقرأ في كتاب غوته **حِكْمٌ وخواطر**: "كم من تصاميم لا بدّ أن يقوم بها الرسّام حتّى يبلغ إلى رؤية ثمرة الخوخ كما يراها هويسم، كذلك فالأحرى بنا ان نتساءل اليوم: هل أنا قادرون على رؤية الإنسان كما كان يراه قدماء الإغريق؟". وتأتي الإجابة على سؤال كهذا من نيتشه، في كتابه **المعرفة الجدلّية** إذ يقول: "إنّا لعاجزون على فهم ما جعل القدامى يستشعرون أكثر الأشياء بساطة وأوسع الأشياء انتشاراً بين الناس، كطلوع النهار والصّحوة مثلاً. فلأنّهم كانوا يؤمنون بأنّ الحلم حقّ، كان لليقظة عندهم ضياءٌ مختلفٌ، وكذلك الأمر حين كانوا يُقبلون على الحياة كلّها، والموتُ يلقي عليها إشعاعاته المضادة ويُسيل عليها دلالاته ومعانيه، في حين يبقى الموت عندنا مختلفاً تماماً. ثمّ إنّ للأحداث عندهم ألّقاءً متميّزاً لأنّ إلهاً لم يفتأ يسطع في المهج منهم، فكانت كلّ بادراتهم وكلّ آفاقهم منافذ تشرف على أقاصي الأزمنة المقبلة. كان لديهم الكهانات وكانت تقدُّ عليهم نواذر خفيّةٌ وكانوا يسلّمون بالتنبؤات. ولأنّهم كانوا لا يحسّون بالحقيقة كما نحسّ بها نحن كان للمجنّون منهم أن يُقبلَ على تأويلها، وهذا ما يجعلنا نحن نرتعد خوفاً أو ما يحملنا نحن على الضّحك".<sup>1</sup>



للفكر الفرنسيّ المعاصر ميزة لا بدّ أنّ لها دلالة هامّة، وهي في قلة أكتوائه بالفلاسفة السّابّقين لسقراط، كما يُقال عادةً. ويبدو من المتفق عليه عندنا أنّ الفلسفة تنطلق من سقراط الذي عرفناه من أكسينوفونس<sup>(\*)</sup> وأفلاطون، لذلك لا نرى دور النّشر الكلاسيكيّة تقدم إلى القارئ شيئاً يستحقّ الذّكر من النّصوص المنسوبة

1- المعرفة الجدلّية، الفقرة 115.

(\*) Xénophon -

لبارمينيدس وهيراقليطس أو فيثاغورس، هذا إذا ما استثنينا ما يأتيه فضولٌ مشبوهٌ أو ميلٌ شاعريٌّ إلى كلِّ ما هو غريب أو الاختصاص المفرط المتصنَّع عند أهل الحفريات وفقهاء اللغة ممن عاد فاكشف من جديد أولئك المفكرين الغامضين. نحن ما زلنا، طبعاً، نعرف أسماءهم بل وما زلنا نذكر أحياناً ضرورية هيراقليطس أو عددية فيثاغورس أو ثبوتية الإليانيين، ولكننا نكتفي بهذه العبارات المجتزأة المبتذلة وسرعان ما نمر إلى أفلاطون فلا نكاد نعرف بارمينيدس إلا من خلاله، فهو إمّا ذلك اللاعب الرياضي الشيخ الذي يعرض، على سنّة الطاعنة، حركاته أمام سقراطٍ أخذته الدهشة، وسقراطٌ لم يكن، في الواقع، قد وُلد بعد، وإمّا الأب المقتول، الضحية المتخيلة التي سوف تحتاجها عصور المعرفة اللاحقة لتحقيق الإنقاذ "الجلدي" للفلسفة. لا نعرف بارمينيدس إذاً إلا ممّا أوزنتناه التصاوير الأفلاطونية وتبقى حقيقة بارمينيدس وكذلك حقيقة هيراقليطس وفيثاغورس متخفية وراء أصقاع مهجورة أو تكاد لا يقوم على صعيدها سوى لغز المبدأ الدّوري، هذا في أحسن الاحتمالات، إذ أنّ الفكر ما قبل السقراطي يظلّ، حسب قول نيتشه، "أعمق ما اندفن من كلّ المعابد الأغريقية"<sup>2</sup>

ولكن ها أنا نقوم اليوم بترجمة بارمينيدس [...] (\*). لِمَ هذا الرجوع إلى بارمينيدس؟ لعلّه من الضروريّ أن نفهم إنّ هذه العودة إلى بارمينيدس ليست تراجعاً بل في واقع الأمر وبالنسبة للإنسان المعاصر، تواطؤ بالعقل مع الزمن الحاضر.

ويصبح بارمينيدس الغامض<sup>3</sup> نوراً ينشع علينا وعلى عصرنا وقد رجعنا للتحقق به في عمق أقاصيه: إنّ هذا إلّا قولٌ عكسٌ في ظاهره، ولكنّه لن يبقى كذلك إذا نحن أجزنا قولاً عكساً آخر يقرّر أنّ جوهر الفلسفة أصلاً ليس إلّا تاريخها وأنّ هذا التاريخ بدوره يمثّل "أعمق عنصرٍ في التاريخ الكلّي". ذلك هو الإكتشاف الهيجليّ الذي لا ينضب معينه في توليد الإشكال. فلحدّ هيجل لم يكن الفلاسفة يهتمّون بمن سبقهم، إذ من الواضح أنّ كانط لم يقرأ ديكارت جيّداً ولعلّه كان لأفلاطون أجود قراءه -

2- راجع أعمال، دار ناومان للنشر (بالألمانية، ج 15، الفقرة 419.

(\*) - أعرضنا عن ترجمة ما يخصّ اللسان الفرنسي من اعتبارات في هذا الموضع.

3- الملاحظ أنّ سمليسيوس [من مؤرخي الفلسفة القديمة] (أنظر دياز - أ 19) لا يعدّ بارمينيدس من ضمن الفلاسفة "الغامضين"، بل يصنّفه إلى جانب أرسطو وأفلاطون وأكسينوفس أي "ضمن العلميين الذين لا يهتمّون سوى بمن يفهم ما يبدو على السطح".

أفلاطون صاحب الجمهورية، لا أفلاطون السُّقراطي، المحاورَة التي لم يتفطنَ كانط، على ما يبدو، إلى عمق أبعادها حين حسب "إدراج مفهوم الكمّ السليبي في الفلسفة" حدثاً جديداً. نقول: أصبحت الفلسفة مع هيغل، وبدقيق العبارة، "تجميعاً متجدداً" لذاتها، وهذا التجميع المتجدد يُنير كلّ تاريخ في رؤية جدليّة موسّعة تُبين سياسة عوالم يشدّها العقل في بحثه عن ذاته. ولا بدّ لتاريخ كهذا أن يفترض "أساساً جغرافياً" إذ ييسط حقه من الشرق إلى الغرب، أي من آسيا حيث مطلع الشمس على وجهها الظاهر المحسوس، حتّى أوروبا غرباً أو مغرباً، وهي الأرض التي تبرز فيها بالمقابل، "شمس الوعي للذات"، فيُفوق للأوّلها، تفوقاً لا حدّ له، كلّ نور محسوس. إلى هذا المدى يأتي بارمينيدس ليحلّ عند موقعه، لا هو بالأوّل ولا هو بالآخر، لأنّ عالم الإغريق الذي يُعدّ بارمينيدس من نجماته عالم قد سبقته عوالم وجهزت لقدمه إمبراطوريّة الصّين ذات الكتابة الثريّة وعالم الرّؤى الشعريّة الهندي وعالم الوحدة العضويّة في بلاد فارس. بدءاً من هنا فقط تصبح بلاد الإغريق جسراً عابراً إلى مقبل التاريخ ويظهر الإغريق بمظهر أهل الوساطة يستلمون "صولجان المدنيّة" بمن سبقهم فيورثونه خلافتهم القادمين.

في مواجهة المشروع الهيغلي الحامل لرؤية تاريخ كلّية يُعدّد حِقَب سيرة الرّوح حين ينساب في اعتدادٍ وتودة عبر العالم سالكاً إلى ذاته، يأتي النّقْد النيتشويّ معارضاً. فالتاريخ مع نيتشه لم يبق على ما كان عليه مع هيغل ذاك "الرّواق عارض الصّور المزدانة يثراءات الرّوح المكتمل"، بل صار "تخبر التجارب العظيم" تُمتحن فيه إرادة القوّة: فما من إسرٍ وما من نوع حيٍّ وما من شعبٍ، على وجه التّخصيص، وما من ثقافةٍ إلّا وتبقى "التّجربة" المفردة فيها ضمن كتلةٍ من التجارب لا فراغ من مراسها، ومن ادّعى، مثل هيغل، القُدرة على استخلاص مسيرة العقل باحثاً عن ذاته في هذه التجارب فقد أخطأ التّفرّس في مختلف هذه المراسات وفي وجوه غزارتها وغنيّ زخرفها. ومثلُ كلّ ثقافةٍ كمثّل القوس المصوّبة، هيّنة التوتّر أو مشدودة شدّاً، فمن هذا المنظور، وهو منظور القيمة، تبدو كلّ الثقافات وقد نفت

4- راجع هيغل تاريخ الفلسفة (بالألمانية) دار هوفمان، ج1، ص 238.

5- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) ج 13، فقرة 73، ج 15، فقرة 90.

سُلِّسَ التاريخ المألوف فغدت وكأنها تعاصر بعضها بعضاً، في حِلٍّ من الزمن الحادث. ولن تُقاس قيمة ثقافة ما إلا على شِدَّة وتر القوس وعلى تباعد المرمى منها. فإذا كان ذلك كذلك فـ "إنَّ الإغريق هم الذين ساروا بالإنسان إلى المدى الأبعد"<sup>6</sup>. وردُّاً على هيغل في ما قال عن الإغريق الوسطاء، يأتي الاكتشاف النيّشويّ دالاً على مجاوزة معجزة أتاها عالم الإغريق، إذ ليس على الإغريق أن ينصاعوا إلى ما يُلزمهم مكانهم في ما مضى، لأنهم صرفوا إشعاعهم مقلّداً على كلّ ما أنجز بعدهم لحُدِّ اللحظة هذه. من ذلك تنبع قوّة المعرفة العارفة عندهم، جِبارةً نشهد لهم بها، نحن أخارى الوقت السائر، ومن ذلك تأتي مشقّتنا في أن نلحق بهم حيث يوجدون. وما كان عالم الإغريق، خلافاً لما ظنَّ السُدّجُ من "جمال الثقافة"<sup>(\*)</sup> كنزاً مكنوناً ووقفاً مشاعاً على أهل الحفر، يُغريهم بالاستيلاء عليه، بل "هيهات أن ترى أعيُنُ العلماء الفضّاحة، بصفاء، سرّ هذه الأمور، سيّما وأنّ تلك الحفريات تحتاج إلى قدرٍ كبير من العلم، فحتّى جميلُ الحماس عند محبّي العتيق، أمثال غوته وفنكلمان، يظلّ مشوّباً بمسحة من الأمر الحرام تكاد تُدني من الفُحش... والأحرى بنا أن نتنظر وأن نعدّ، أن نترصدّ فورة الينابيع الجديدة، أن نكون على تأهبٍ لدى عزلتنا، على موعدٍ مع رؤى وأصوات تأتي من الجانب الأبعد... وأن نلقى في ذاتنا أوج النهار، أن نسبلَ على ذاتنا من جديد، وضح الضياء وإشعاع سماء ذات أوجٍ وسرّ." <sup>7</sup> وحتّى نوجز نقول "لا يمكن أن يُنحي شيئاً من الإغريق إلا إذا كنّا نحن أيضاً مبدعين."<sup>8</sup>

تقابل حسارة المبدع - وإنّ كانت هذه المقابلة تجري على صيغة فرعيةٍ براء - مجاهدة الحاكّي، وهو الذي لا يقوى على الإبداع والتأسيس ويقتصر على تدبير "ما أدخر من القيم" الحاصلة من قبل وعلى الإكتفاء باستثمارها. وربما تتوافق العبقرية ومقام الحاكّي، فقد كان هيغل من عباقرة الحكاكة<sup>9</sup>. فعند "صنائعي الفلسفة" الفذّ هذا، وهو الذي حُرّم أن يكون من "بناة الإنسان"، يبقى الحدث الأخطر في عصرنا - أيّ

6- راجع نيّشه، أعمال (بالألمانية) ج 13، فقرة 896.

(\*) - عبارة لنيتشه ويعني بها الفلاسفة والمثقفين المرسوعين.

7- راجع نيّشه، أعمال (بالألمانية) ج 16، فقرة 1051.

8- راجع نيّشه، أعمال (بالألمانية) ج 10، فقرة 411.

9- راجع نيّشه، أعمال (بالألمانية) ج 13، فقرة 225.

حلول تلك "الطاقة ذات الرجوع"<sup>10</sup> التي داهمت العالم، ونعني بها "الحسّ التاريخي" - تبقى في تماسٍ مع السطح، باديةً على هيئة العارض المرضي أو التوجّس. ويظل هيغل، في حقيقة الأمر، يستخدم "الحسّ التاريخي" في "ترويض" مُحمّل الزمن المنقضي بإخضاعه دون ترفّق لهوان الحاضر ومنغلق ظنونه. ففي "تعمّيه القوطي"<sup>(\*)</sup> لينفد صاعداً إلى السماء يظل هيغل شديد القسوة على الماضي، شديد القسوة علينا نحن حينئذ، لأنه عندما لم يرَ في آماذ التاريخ البعيدة وقد صارت جسراً امتدّ فواصلنا، سوى الطالع المبكر لـ "وعمي للذات" تامّ الحداثة، فقد صدّق فينا نبؤة هزبوس المرعبة التي أوعدت بميلاد أجيال من "الأطفال يجلل الشيب رؤوسهم"، وها قد بات عالمنا لهؤلاء مقاماً. ولكنّ السراب الذي أوهم هيغل قد أقامه الإغريق أنفسهم لأنهم كانوا لأنفسهم حكاة. "علينا بافلاطون حتّى نستقبل المسيحية": ليست هذه العبارة من أوهم باسكال فقد شاءت صروف الدهر أن تُبدي الهلينية المحدثّة المزدّية عنفواناً تاريخياً أشدّ، تما عرّض هليّنة البدء لفاسد الأحكام. ولا بدّ أن نعرف جيّداً الهلينية المحدثّة كي نميزها عن الهلينية القديمة كما علينا أيضاً أن نكشف على إمكانات أخرى لأنّ الإغريق لم يكشفوا عنها أو هم قاموا بالكشف عن إمكاناتٍ مختلفة ثمّ أقدموا على حججها"<sup>11</sup>. والمعضلة الكبرى هي أن نفلت من المغالطة، حتّى وإن كان مغالطونا هم الإغريق بالذات، أي أن تكون لنا القدرة على مراجعة سيرنا إنطلاقاً من إغريق التّردّي وصولاً إلى الإغريق الملمّسين العارفين، أولئك الأبعدون عن نسق الزّمان السّلسل، الأقربون، ربّما من آماذنا القادمة. "أنّ أحبلّ الماضي حتّى أستولذ المستقبل. فليكنْ إذ ذاك حاضري"<sup>12</sup>، تتزّوج حكمة نيتشه هذه، التي أصبح بها مكلفاً بالسّطو على التاريخ الغيب المحجوب يسلبه أسرارهِ وينشرها نبوّاتٍ وسط "عاصفة اندحار الصّقيع"، تتزّوج مع الإقرار الحاسم الذي يوطّن توجّه تساؤله التاريخي القائل: "لقد

10- راجع نيتشه، المعرفة الجدلّي، الفقرة 34.

(\*) - أسلوب معماري نسبة إلى أمّة القوط التي عمرت أوروبا في أوائل القرون الوسطى (Les Goths)، وهو أسلوب يتميّز بانطلاق أشكاله عمودياً في استطالة مطوّدة متشاهقة.

11- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) ج 10، فقرة 191.

12- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) الفصل الثاني، فقرة 83..

ولّت كلّ المنظومات الفلسفيّة، وهامهم الإغريق يسطعون بإشعاع لم يُضاهَ تَلألؤه،  
خاصّةً منهم إغريق ما قبل سقراط<sup>13</sup>.

على هذه الحال وحتى وإن يترآى خلف محاولة هيغل، التي تبقى محاولة  
"حاكية"، أفقٌ يمكن من انتشار "مبادرة رائعة"، لابدّ أن نعرّف على الأقلّ، بأنّ  
"تاريخ الفلسفة - مع هذا الفيلسوف - لم يدفع بكلّ كتابه في المعمة"<sup>14</sup>. ولكنّا نرى،  
ولأوّل مرّة، أنّ ما نسجه خيال هيغل من تاريخ ممتدّ يرتدّ عبر حلقات الوسائط  
المتعاقبة حتّى يبلُغ إلى "هجرة أسراب سمك الرنك القافلة إلى بحار الجنوب" وهو  
الحدثُ الأقدم في ما يؤرّخ، حسب ما علّمته المدارس أوائل هذا القرن، نرى أنّ هذه  
النظرة تُسلم محلّها، مع نيتشه، لنظرة شموليّة للتاريخ. في مثل هذا التصرّو لا يكون  
الإغريق المؤسسون من عابري السبيل، بل هم المصطفون بقدره جعلتهم يحفظون  
لديهم، أمانة، ما يُمكنُ المستقبل لنا نحن، لأنهم من البدء جاوزوا كلّ التّابعين في  
متلاحق الأحقاب. عند هذا القدر من التّحديد، حيث تُجاوزُ الجسارة النيتشويّة -  
وتجعله ممكناً في ذات الحين - الإحتشام الأكاديمي، كالذي عند ديلثي، أحد حُكّاء  
"الشموليّة"، عند هذا القدر من التّحديد فقط، يصير أسلاف سقراط نوراً يشعّ علينا  
وعلى عصرنا.

وما هيغل بغريب عن فكر المترجم [ناقل نصّ بارمينيدس إلى الفرنسيّة] ولكنّ  
[المترجم] يُغامر في "زمهرير اندحار الصقيع" مغامرة النيتشوي الغادي إلى سرّ  
[الفلاسفة] ما قبل سقراط، ولعلّ الدافع الحاسم الذي يدفع به إلى هذا السرّ لم يأتِه  
من نيتشه بقدر ما أتاه من هايدغر وقد توسّم فيه حنكته الفريدة في علم بات يؤول  
إلى الإلتباس.

ما كان لأحد أن يلخص فكر هايدغر وما كان لأحد حتّى أن يعرضه، لأنّ  
فكر هايدغر هو الإشعاع الغريب الذي يفيض من العالم الحديث في صلب كلمة تدكّ  
الكلام الحديث لكلّ قول وتربك سكينة إنسان الكائن.

13- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) ج 13، فقرة 1.

14- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) ج 12 الفصل الثاني الفقرة 442..

ولكن، وفي نهاية الأمر، إذا كان حين نيتشه ينجح إلى هيراقليطس فلإن إلى بارمينيدس يحنّ، على فطرة، ناقل القصيد [إلى الفرنسية]، إذ أنّ بارمينيدس ولا ريب، من أوائل المفكرين الإغريق الذين "حدّوا، كما قال هايدغر، بعد أن كالأو المقادير الأساس، كينونة الفكر الغربيّ حتى الآن".<sup>15</sup>

ينبسط نصّ بارمينيدس على إيقاع القصيد. ولعلّ في هذا القصيد يطلعُ مشرقاً عفويّاً أحدُ أجمل أبيات الشعر في اللغة الإغريقيّة، ضياءً قمريّ من قبل سقراط، وحطامٌ ناثٍ منيرٌ لفلّكٍ مبتور.<sup>16</sup>

ليلاء وضّاحة هائمة على مدار الأرض، نوراً من أخرى المدات. (\*)

كيف السبيل إلى الصمود عند النداء الشعاريّ حين لا يفتأ القولُ يُحاذي السكون وعبوسه؟ إذ القصيد لا يقطع السكون وإنما يحمله إلى محض تمامه.

أن تعرف كيف ترقى بالسمع إلى مدرك السكون ذلك هو الإصطفاء الذي يحظى به كلّ امرئٍ كتوم، من لا يخطئه التهجّد أبداً. هكذا يجد الناقل [المترجم] نفسه ملتقاً بقصيد بارمينيدس، بلّ القصيد هو الذي يستولي عليه، إذ ما تلبث بنات الشمس أن تسارع راكضةً من حديدٍ أمام المركبة المظّهمة العجيبة وتستأنف العاديّات ضبّحها على صعيد المخيلة، فتتعالى عند نهاية الطريق، أبوابُ النهار والليل.

هنا تنتظرنا منذ الأزل إطلالة الإلاهة، مباغته. ولكن، هل هي فعلاً، إلاهة؟ ليس ثمة في البيت الثالث سوى لفظة δαίμων [دايمون] ولم تكن قد عرفنا بعد هل ستعيّن في ما يلي إلاهاً أم إلاهة. فاللفظة δαίμων [دايمون]، على صيغة الإطلاق، تفيد البعد المتميّز لما هو إلهيّ وما أن يُنطق بها حتى يهزّنا القصيد في وحشةٍ قدسيّةٍ فيتوقّف فجأةً سرد ذلك الوصف المسهب الثرّ الذي لم ينقطع قبل أن يكون قد أبلغنا كلّ شيء عن نسق تطهيم العربة ونظام مغالق أبوابها - ألّم يرّ ديالز في هذا الوصف

15- هايدغر، ما الذي لسمّيه فعلٌ فكر؟ (بالألمانية) مجلة مرور عدد 33 ص 609.

16- نلاحظ أن برقلس يرى أن قصيد بارمينيدس محكم النظم أكثر مما هو ذو قيمة شعريّة حقيقيّة. (راجع ديالز، أ-18).

(\*) Νυκτοφάεσ γαίαν ἀλλόμενον ἀλλοτρεὸν φῶς

(نُكْتِفَايس يوري غايان ألومينون ألوتريون فروس)

نظاماً من صنف لقوني<sup>(\*)</sup> ؟ - وعند ذلك تُسدل غشاوة بين الأشياء ونحن فلا يبقى  
المسافر يرى الـ δαίμων [داعون] وأقصى ما سيخبرنا به النصُّ هو أنَّ إلهة تلقته في  
حضرتها وأنها صوّبت له الكلام. فحتى الانتقال إلى التأنيث لا نجد له مبرراً وإن كان  
مضمراً في اللفظ الذي سوف يسمّى الحقيقة. إذ هي الحقيقة التي ستتكلّم في هذا  
النصّ. وليست إلهة بارمينيدس إلهة الحقيقة بالمعنى المهلهل الذي سيجعل من  
بوصيدون إلهاً على العواصف ومن أبولو إله الشعر. إنها الحقيقة عتيها، الحقيقة  
بذاتها، تظهر يظهر القدسيّ الإلهي في المحلّ الأوفق أي في مجال التحصّن حيث لا  
يلج إليها أيُّ من الشّعاب التي اعتاد بنو الإنسان الضرب فيها. كلاً بلّ لنا أن نقول  
إنّ الحقيقة هي ذاك التّحصّن ذاته، لأنّ الإلهة لا تكفي بالتملّص فلا يبقى منها  
سوى الصّوت، ولا نبقي نحن على رؤيتها كبقائنا على رؤية المركبة الرّاكضة  
ومصراعات الأبواب المرصّعة بالنّحاس، ولكنّ الصّوت الذي يُديها ينتسب هو أيضاً  
إلى تحفّظ أعلى فهي تذكر مراراً وعلى وجه من الإبهام الـ Ἀνάγκη [أنانكي] والـ  
Μοῖρα [مويرا] اللّتان تستأثران بحجروت دائم التملّص وما تنفكّان تنشران سرّاً  
تحفظهما على عزّة الآلهة أنفسهن. فالحقيقة قولاً أبعد من أن تلقى في ذاتها كفافها  
ولن تصير إلى غمامها إلّا إذا سمّت ما يُجاوزها وما لا بدّ لكلّ قول أن ينزل عنده حتى  
يكون القول عينه، أي قولاً وحقيقة. فالوقوف عند الحقيقة لا يكون في مستقر من  
نور لا ظلّ له بل هو المغامرة في وضوح النّهار حتى يُبلّغ إلى سرٍّ ما في التمتع من ضياء  
مضادّ يتحفّظ في الحقيقة فيجعلها تتحفّظ بنا، حتى نقوى على مجالده. لكنّ مجالدة  
التّحفّظ عند التمتع كما وصفناه لا تعني القهقري في مواجهة ما لا يقال إنّما هي  
سموّ أقصى إلى منجز التّلفّظ، علماً بأنّ القول لن يُنجز تلفظاً إلّا إذا ظلّ وفياً لدين ما  
أضمر، ذلك الدّين الذي لن يكون القول في حلّ منه أبداً.

وأن يظلّ هذا الوفاء في ذاته هلعاً ذلك ما نقرأه في أغمض بيتٍ من أشدّ  
قصائد هُلدرلين سرّاً. غير أنّ الهلع الذي يذكره هُلدرلين لا يعني إنكار ما يُقوى على  
معرفة، وليس هو بالتّيه في ما لا يقين فيه وإنّما هو ما يُحدّد قدرنا الحميم، الذي لا

(\*) - لقوني: نسبة لـ "لقونيا" Laconie منطقة بيلاد الإغريق الأوروپيّة عثرها الدوريون وقد أدخلوا  
الصّرامة الهندسية في ذهنية الملّين حسب المؤرخين.



يحظى بالعزة إلا حريصاً على عجزه الخلاق. فالقول الذي تتفجر فيه الحقيقة عند بني الإنسان ليس ذلك الإيغال في التفسير، يفكك عطاء المعنى بإخضاعه لآلية الحجة. هو القول حتى السكون، يوفي المقادير كما يُطلق الإفراط، مواجهاً ما لا تُمكن مجاوزته، حداً ورفضاً. ولنا أن نهتدي في هذا بخاطرة لبراك حين يقول: "الحجج تعب الحقيقة"<sup>17</sup>، تتبعها، لأن تدبر الحجة يُنهك تليد الأساس بالغلو في الإعتماد عليه، فلا حجة إلا تهية لرد ولا رد إلا من المدون الإجرائي. ولكن قوة التساؤل أعتى من أن تلقى الوهن عند ترقب الرد الوارد، فهي تجاوز ذاتها إلى أن تلقى ما لا يُجاوز حيث يرتطم فينقلب رجعاً كل ترقب لرد، لا ليفوز بمسخ ما لا يُجاوز فيحيله إلى "بداية" وإنما ليحفظ فيه فاغراً جرح السؤال بأن يُبقي في التدلي كل رد ممكن. عندها يُصير الوفاء الهلع كل بداية لا مناص منها. وقد تكون البداية على هذا الوجه حلول عمل مبدع في العالم، قصيداً أو معلماً، يفرض مستقره مبسطاً ما تداخل فتشابهك أو معيداً البسيط إلى التعقيد الذي ما يفتأ يتملص منه، كما يمكن أن تكون هذه البداية للعدينة تأسيساً بفتح الجمل الذي يأخذ التاريخ فيه المعنى، كما يمكن في نهاية الأمر، أن تكامل البداية فلسفة، حين يصير الحديث عين قول الكون أي ما يفرضه شرطاً وعند مبدئه كل ظهور للكائن. ولا يستقر متلفظ القول، على كل حال، في حيز القول إلا خوصاً على بداءة الدين الذي يندبنا منذ الأزل إلى سكون ما لا جيل منه وما يبقى ظاهر التحفظ فيه يعمد كل إمكانات التأسيس.

ولعل الإشارة التي بقيت حتى الآن، وأكثر من غيرها، خارج الاستنتاج عند استشفاف عالم الإغريق المتميز تبقى في الفرق بين لفظ الحقيقة المثبت عندنا<sup>(\*)</sup> واللفظ نفسه الذي يُسمي الحقيقة عند الإغريق على صيغة السلب. فنحن نكتفي عادة بترجمة اللفظ السالب Ἀληθεια [أليثيا] باللفظ المثبت "حقيقة"، مع افتراض التناظر بين اللفظين وكأن الإغريق كانوا من باب المصادفة المحض، أو عن إستثناء لغوي غير ذي تأثير، يسمون الحقيقة بلفظ سالب. فلربما كنا أقرب إلى المعقول إن نحن قلبنا هذا الافتراض فتعرف في لفظ [أليثيا] على واحدة من تلك البنى التي ينكرها، مخطئين،

17- كتب براك في ما قبل: "الحجج تضعف الحقيقة".

(\*) - عندنا أي في اللغات الأوروبية. ولكن ما يلي في التحليل ينطبق أيضاً على اللغة العربية.

"هواة الاستثناءات اللغوية"، حسب عبارة غوته، حين تنحجب، أو ينفونها حين تبقى في منطقة الذود عن تحفظها، فإذا تعاملنا هكذا مع هذا اللفظ فلا بد أن نُقرّ بتفرده الإثباتي وأن نعيد له قيمته بأن نطرح التساؤل حول طبيعة ما يشير إليه الحرف المزيد الأول. يضاف هذا الحرف إلى الأصل من فعل  $\lambdaανθανω$  [لثانو] الذي يُشتق منه أيضاً الاسم  $\Lambda\eta\theta\eta$  [لثي] على غرار الحرف المزيد الأول في كلمة  $\alpha\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\alpha$  [ألثيا] وتعني التفرّب عن الديار، والذي يُضاف إلى  $\eta\theta\omicron\varsigma$  [يثوس]، وقد يدفعنا معنى هذه الكلمة الأصلي الذي بطالعنا خلال هذا التحليل إلى مراجعة فهمنا للأثيقا [أي الأخلاق الأسس]. غير أن هؤلاء الإغريق الذين اشتهروا ببراعتهم في صناعة الكلام لم يتركوا لنا شيئاً يُذكر عن طبيعة هذا الـ  $\Lambda\eta\theta\eta$  [لثي] وكأنّ السكون أنسب له من الكلام، إلّا أنّ بنداريوس محدثنا عن  $\Lambdaαυθαυος ατερμαρτα νεφος$  [لثانو أترمارتا نفوس] غيمة الـ  $\Lambda\eta\theta\eta$  [لثي] غير ذات الأمارات<sup>18</sup>، لأنها تتملّص في ذاتها بظهر الخفاء، خافية فيها كلّ شيء. فإن كانت غيمة الـ  $\Lambda\eta\theta\eta$  [لثي] غير ذات الأمارات هي المثبت لما ظلت الـ  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  [ألثيا] سألها له، لابدّ من التسليم مع هايدغر "بأن اللاّكشف الذي يحجب ذاته، حسب ما يراه الإغريق، ييسط سلطانه على منتشر الكون محدداً حضور كلّ كائن وطواعية المفاتيح إليه. لهذا السبب كان الاسم الذي أعطاه الإغريق لما سماه الرومان  $veritas$  [فيريتاس] ولما سمّته الفرنسية  $vérité$  [فيريته] يحمل ألفا (a) سالبة ( $\alpha-\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ) هي الدالة فيها على صفة مميزة خاصة<sup>19</sup>. فإن كان اللاّكشف عند الإغريق هو ما يبقى الأكثر تأصلاً في كلّ ظهور للكائن، بالمعنى ذاته الذي نجده في الإلياذة، مثلاً، حيث تتقدّم الإلهة أثينا متحجبة في اتجاه هكتور وس وتردّ رعه إلى أخيلوس، فإننا نفهم أن  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  [ألثيا] الإغريق لا تُحازر إلّا إذا اقتكّت ما تحجبه من لاكشفٍ أعمق تأصلاً، خلال صراعٍ يعرض لمهلك الخطر كلّ من غامر فوّجّع فيها. ألا تكون مأساة أوديب، بكاملها وفي أحد معانيها، استحضاراً لمثل هذا الخطر المهلك؟ فإن نحن بقيت لنا القدرة على أن ندرك شيئاً آخر في هذه المأساة غير الحكاية البوليسية التي تتابع حتى اكتشاف الجريمة، فإننا سنفهم ما يجعلها تلامس أعمق الدواخل وتهزّ، فاجعة، شعباً ذا عبقرية فريدة استطاع بها أن

18- راجع "الأمليات" السبعة، البيت 48.

19- راجع، قراءة أفلاطون للحقيقة (بالألمانية)، بارن، 1947، ص 32.

يدلُّ على بداءة تلك "الغيمة غير ذات الأمارات" في الـ ἀληθεια [ليثيا] على أنها  
أساسة للحقيقة، ملازمة فيها للطبيعة السالبة التي تشهد بها لفظة ἀληθεια [أليثيا].

أما إذا كان تعيين الحقيقة "كشفاً" لا يُعقل إلاّ قياساً على لاكشف أقدم  
بداءة، أفلا يمكن أن نخلص إلى القول، ضرورة، بأن كشف الحقيقة يؤدي إلى  
تقويض حقيقة الحجب بأن يسلب منه مفضوح ما كان من طبيعته؟ يبدو هذا النوع  
من الاستنتاجات، فعلاً، عين المنطق. غير أن هذا المنطق سيقودنا، وربما حتماً، إلى  
الإعراض عن التفكير في ذلك التفسرّ المغرّب الموحش الذي لمخناه يترأى في λόγος  
[لوغوس] فلاسفة الإغريق. وأن يكون الكشف حصيلة ما افْتُكَّ من اللاكشف في  
صراع يصاعّد منذ البدء على ما يقتضيه مقام الحقيقة حيث لا بد أن يُحتلّ الموقع  
الأوهى، ذلك ما نُطالعه عند أفلاطون أيضاً الذي يرى أن "ميدان العظمة في ميدان  
مهلك الخطر"<sup>20</sup>. ولكن الصراع الفكري الذي قد كان ذكره رامبو، حتّى وإن  
ضاهى ضراوة صراع المقاتلين فإنه لا يروم هزيمة منافس معيّن وتقليصه لنهيه، بقدر ما  
يتعالى ليبلغ إلى عراء انتساب موحّد أصفى جوهرًا. ذلك هو صراع الأصول، لا  
يُستضاء عالم الكائن إلاّ في حامي وطيسه، لأنّ انبعاث الخط الذي يرسم، مجيداً،  
حدود الصورة في حيز اصطفاها الفريد، لا يعني الرفض بل هو الإبقاء على السرّ في  
تحفّظ غامض القول الذي لن يطاح بصيرته مع القول المتكهن. تلك هي الـ ἀληθεια  
[أليثيا] كما يُعَيَّنُها الإغريق وفيها يُبقي العنصر المثبت على إصراره بعد أن وقع نفيه في  
الظاهر، غامضاً عند ضده، كبقاء اللاتناظر مكنوناً ممتعاً عن التناظر الكامن فيه أو  
كامتداد سلطان المعنى، سرّاً، حتّى تخوم اللامعنى. أليس هذا ما يقوله لنا هيراقليطس  
حين يصرّ على أن "السيد الذي بدلفيا كهائته، لا يعلن ولا يتملّص وإنما يُلَوِّحُ  
بالدلالة؟" ثمّ ألم نصل مع هيراقليطس أيضاً إلى أعماق الـ φυσικ [فوسيس] (\*) عن  
طريق تعاطف تضادّي كما في القوس أو القيثارة؟ أن يكون هذا التعارض قد بلغ  
حدّه الأقصى في أصل لفظة ἀληθεια [أليثيا، الحقيقة]، ذلك ما لم يُذكر صراحة،  
لكنّا قد تنوَّسّمه في قولة أخرى لهيراقليطس، غامضة هي أيضاً φυσικ κρπτεσθαι

20- راجع الجمهورية، 497 د.

(\*) - παλιντροπος αρμονιη [بالنطروبوس هارموني] ]

φιλει [فوسيس كريتستاي فيلاي]، تُرجم هذه اللفظة عادةً ودون كبير المجازفة، هكذا: "إن الحقيقة تعشق التخفي". هذه الترجمة المعروفة صحيحة طبعاً، إن افترضنا أن ال φνσις [فوسيس] تعني "الطبيعة"، ولكن إذا اعتبرنا أن "الطبيعة" التي يذكرها هيراقليطس لا تعني البتة ما يمكن أن نعرفه عن الطبيعة في نطاق فيزياء أو بيولوجيا وإنما فلقٌ ولا مغيب - το μη δυνον ποτε - [طو مهى دونون بوتى] لا يقوى أحدٌ على التملص منه، أي إسم آخر لـ αληθεια [ألثيا] ذاتها، إذا اعتبرنا ذلك كذلك فإننا نفاجأ بتحول ال κρυπτεσθαι [كروبتستاي] إلى مشكل في اتصاله بال φυσις-αληθεια [فوسيس - ألثيا، طبيعة/حقيقة] صلة حميمة يشير إليها فعل φιλειν [فيلايين]. يقول هيراقليطس أن ال αληθεια [ألثيا] "تعشق" ال Ληθη [ليثي] ومن لا كشفها تفتك، خلال الصّراع، النور الذي تستأثر به. أليس من الأبلغ أن نقول عندئذ أن كشف ال φυσις [فوسيس] لا يتمكّن إلا لأجل اللاكشف الذي يدلّ عليه فعل κρυπτεσθαι [كروبتستاي]؟ عند هذا الاعتبار يكون القول الجوهرى أبعد من أن يُطرح بالسكون بل يحمي منه انسحابه في هبة القصيد ويأويه في عشقه، ذوداً عن تحفظه، حتّى وإن فاض علينا سخاؤه واستقبلنا في انفتاح المستقرّ ورحابته.

هنا تبدو Μοιρα [مويرا] بارمينيدس التي يتلقّى الكون ذاته منها عمقه، مع κρυπτεσθαι [كروبتستاي] هيراقليطس، سرّ ال φνσις [فوسيس] الأقصى، في لقاء يستضيء كلاهما الآخر وفي تلك العلاقة مع ال Ληθη [ليثي] التي هي من جهة الجوهر، ال αληθεια [ألثيا]. ولكن أليس من قبيل القول العكس الأدهى أن ندّعي خلافاً لكلّ التقاليد، إضاءة بارمينيدس بهيراقليطس، أي فيلسوف الكون بفيلسوف الصّيرة؟ ولكن ألا يندسّ القول العكس في ظاهر معقول التقاليد، لما تذهب هذه التقاليد إلى اعتبار الفلسفة معتركاً تتناطح فيه الآراء المتباينة؟ ولعلّ بارمينيدس وهيراقليطس، وإن كان قولاهما متباينين في الظاهر، لم يقولا، كلاهما، إلا ذات الشيء، سيّما وأنّ كلاهما كان في حال الإستماع لذات ال λόγος [لوغوس]، سيّما وأنّ كلاهما قد أصاخ بذات المسامع لتقبّل أصل الفكر الغربيّ؟ هذا الأصل هو ذات أصل عالم الإغريق وهو مُقام الفيلسوفين المشترك عند لغز الحقيقة الإغريقيّ الذي يحدّده هيراقليطس وبارمينيدس معاً. لذلك فليس من الغريب أن يكون قصيد

بارمينيدس قد حُمِّلَ أوَّل الأمر عنوان *Περὶ φύσεως* [بيري فوسيون]<sup>21</sup>، إذ أن الـ *φύσις* [فوسيس] التي يذكرها هيراقليطس وفي معناها الأدق، أقرب بالتأكيد، إلى *ἀληθεια* [أليثيا] بارمينيدس من مفهوم الطبيعة الحديث الذي نبقى مرغمين على الرجوع إليه لتأويل المفهوم العتيق. وإذا عدنا مرةً أخرى إلى أوديب فرأينا مع نيتشه أن الغالب على الفلاسفة السابقين لسقراط ليس إلا "غريزةً مماثلة لتلك التي أبدعت المأساة"<sup>22</sup> أفلاً يلزمنا التسليم بأن كشف الحقيقة النهائي سوف يترك في التدلي سؤالاً عن السبب الأقصى؟ إن شيئاً ما مازال يصرُّ على التملص إصراراً أعنت من إصرار الحقيقة على التملص من إدراك البطل المأسوي. ففي الجوق الختامي تحملنا العبرة من مثال أوديب ومن القدر الذي شيء له إلى توجس لا نستطيع صياغته لفظاً، يُشعرنا بالحضور المكين الكامن لما يبقى أمامه بنو الإنسان، وحتى الآلهة، متساوين عجزاً، تصديقاً لقولة برومئوس، بطل إخيلس الذي أكد أن كل *τεκνη* [تكني، القوة القادرة]، أي كل معرفة متعلقة بالكائن، تظل أو هن بكثير من الـ *ἀναγκη* [أناكي]، أين تملص القوة الماكنة في الممكن التي تجعله يقوم، في النهاية، بتصريف كل الأمور على مشيئة قدر ورصانته.

لنا أن نلمح إذاً في حضور الـ *δαμων* [داعمون] الغامض الذي يذكره بارمينيدس في البيت الثالث من قصيده شيئاً يختلف كل الاختلاف عن تمويه شعري أو عن رجح ميثولوجي في مجال الفلسفة عند ابتدائها. فإذا كان بارمينيدس يحتل موقعاً من أصل الفكر الغربي فما هو، لذلك، من المبتدئين فلسفة، أو بعبارة أخرى، من البدائين في ممارسة الفكر، إلا إذا ذهب بنا القول إلى اعتبار المعبد الدوري صورة "بدائية" في هندسة المعمار! وما بارمينيدس، في واقع الأمر، بالبدائي في الفلسفة، إن نحن أعرضنا عن رسم [الرسم] جيوئو بهذا الوصف في ميدان فن الرسم، فلقد تخلص الوله بالرسم منذ مدة من منغلق الظن الذي رأى في جيوئو رفائلا - أو ليونارداً - لمّا يكن بعد. إن ما حسبناه بدائياً ثم تحرر من سراب "العتيق" الذي كان لا يترأى إلا من خلاله، أصبح في الحقيقة مختلفاً فقط، ولعله أولي، ولن نفهم في كل حال، الأعمال المبدعة التي لم يفتأ [هذا البعد الأولي] حياً فيها إلا إذا هجرنا إلى تغرب يُعيد

21- راجع سمبليسيوس، عن السماء (ديالز، بارمينيدس، أ-14)

22- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية)

توطين فكرنا في مجال حقيقة تغيرت. ولربما حان الوقت، إن لم يبق للصّفة "ما قبل السقراطي" سوى معنى تأريخي، لكي لا يُأَوَّل الفلاسفة بارمينيدس تأويلاً يجعل منه أفلاطوناً أو أرسطوطاليساً لما يكن بعد، ولكي لا نرجع النصوص ما قبل السقراطية إلى خطاب أفلاطوني أو أفلاطوني محدث، فنقدّم على إدراك قدر العمق الذي يجعل أفلاطون أو أرسطوطاليس هما السابقيين لسقراط. ولعلنا سوف نُعرض عند ذلك عن إصدار أحكام على أفلاطون وأرسطو إنطلاقاً من الفكر الحديث بعد أن نختر مدي المعنى في بقائهما هما ذاتهما في علاقة تواصل ترتدُّ بهما إلى السابقيين لسقراط. على هذا الأساس، وإن كان من المشروع أن نرى في شذرات بارمينيدس - كما كتبه ليون روبان - "النسخ الأصل" لمشاكلنا الراهنة، يصبح من الأنسب أن لا نحدّد هذه النسخ الأصل من خلال عملية إسقاط في الماضي لما ألفناه من معضلاتنا الحاضرة مع بعض التبسيط الطفيف. فالفكر المتقدم عن سقراط لم يطرح "الأول مرة" ما نخاله نحن من "المسائل الأزليّة"، حتّى وإن اعتبرنا أنّه طرحها في صيغة نماذج غضة، على أن يتعهد "تقدّم الفكر"، بعد ذلك بتتقية ألفاظها وضبطها. في عبارة "النسخة الأصل" علينا أن نصغي قبل كلّ شيء، إلى لفظة "الأصل" وتعني عنصر المبادرة المتجذّر الذي قد لا تنتسب إليه مشاكلنا "نحن" حسب ما نستخلصه، تقريباً، من قوله لهايدغر، إلّا كانتساب البرق الخلب الساكن إلى زوبعة انسحبت منذ مدّة طويلة ومازال ذلك البرق يوعدها، بحيث لا نكون، نحن أهل الغرب سوى أخارى المغيب المشع الذي كان السابقيون لسقراط أوّل إطلالة له.

عند هذا الحدّ من التحليل علينا أن نثبت. إذ لعلنا حين نبهنا إلى ذلك الوهم الإرتهادي، أي إلى ذلك الميل الذي صار فينا عادة لا نكرث لها، والذي يحملنا على إسقاط تصوّرات أعدت في عصور متقدّمة، في ذات الحيز الذي شهد إطلالة السابقيين لسقراط، لعلنا أشرنا بهذا التنبية إلى أعقد ألغاز القصيد إخراجاً، وهو انقسامه إلى جزئين اثنين، ممّا أحدث قضيةً للقدامى أنفسهم. إنّ ما جعل بارمينيدس يبقى فريداً، حسب قوله السيّد فال(\*) الجيدة، "تغنيّه بنشيدَيْن في قصيد واحد"<sup>23</sup>. وهذان

(\*) - هو Jean Wahl، شيخ من شيوخ التدريس في جامعة السوربون حتّى السبعينات، درس الفلسفة في جامعة تونس عام 1965.

23- راجع جان فال: دراسة في محاوره "بارمينيدس"، لأفلاطون، (بالفرنسية، ص 75.

التشيدان هما الأذان لم تتوصل بعد إلى التوفيق بينهما في وحدة القصيد. فإن كانت الحقيقة هي ذلك التور المطلق المتعنت الذي يفيض من الكون، فكيف نفسر أن ترافق قول الحقيقة المضادة لـ "الظن" المتحزب للكثرة، مقالات "الظن"، حتى لأن بارمينيدس يُغني هذه المقالات ويطورها بجدية تجعله يترك لها في النهاية الكلمة الفصل؟ إن لفي هذا ما قد حفز حذق المؤرخين وفقهاء اللغة. ويفتح أرسطو، مؤسس تاريخ الفلسفة، هذا التهج مدعياً أن بارمينيدس، بعد أن قلص الواقع وأقحمه عنوة في الكون وفي تضاد هذا الكون مع اللاكون، "رأى نفسه مرغماً على أن يصبح سادن الظواهر" وأن يسلم في الأكل، بتضاد مبدئي الواقع الآخرين - الحار والبارد - أي النار والأديم. أن يكون هذا العرض الأرسطي مجرد تخمين، فليس لنا في هذا الموضوع أن نبدي الإستغراب منه، بيد أن هذا النوع من التخمينات حول مدى الإحكام في قصيد بارمينيدس لم يُطلق العنان لفرضياته في عصور القدامى، بل في عصر فقه اللغة الذهبي، أي في نهاية القرن التاسع عشر.

يقوم نيتشه في كتابات له سنة 1873 كان قد توجه بها، دون شك، إلى كوسيمافاغنر وحررها استناداً إلى دروس القاها بمدينة بازل<sup>24</sup> بعرض حل للمشكل الذي كان طرحه أرسطو، بطريقة لا تلزم إلا صاحبها. أن مقالات الظن [في رأيه] وهي الجزء الثاني من القصيد تقدم فلسفة بارمينيدس الأولى ولا جدوى من تعقيد الأمور. وترتبط هذه الفلسفة الأولى بتعاليم أنكسيمندرس الذي كان قد رأى، حسب نيتشه، في ثراء الأشياء المتعددة الخاضعة للضرورة "تحرراً مذبذباً" تجاه الكون ولكنه انصاع إلى الاعتراف، وإن كان ذلك في لهجة متشائمة، بواقع هذا الثراء. يكون بارمينيدس قد قام إذاً فقط باختزال هذا الواقع اللامحدود في الكيفيات المحسوسة وأعادها، داخل تأليف أولي يظهر مهارته في صناعة المنطق، إلى التعارض الأساسي الوحيد، تعارض الضياء والظلمة. ومن ثمة وبعد أن درس "منطومة الضياء والظلمة" كاملة في الفلسفة الطبيعية، أخذته "في يوم ما" "رعدة التحرير الصقيعية" وأحس عندئذٍ بعبء ما يشبه "الجرم المنطقي المهول" فعمد بنفسه إلى تهديم منظومته، فاضحاً الصفة الوهمية لما كان موضوع تفسيراته. ولكن، يُضيف نيتشه، "يظهر أنه لم يتخل"

24- راجع نيتشه: أعمال (بالألمانية)، ج1: الفلسفة في عصر الماساتين الإغريق.

عن حنينه إلى الفتى القويّ، ذي الجسم القويم، الذي كان في شبابه، لذلك قال: "لا شك أن هناك طريقةً وحيدةً صحيحةً، ولكن إذا أردنا أن نتّبع طريقةً أخرى فإنّ مذهبي السّالف يبقى المذهبُ الأوفق، وضوحاً ومنطقاً". في اطمئنانه لهذا المخرج استطاع أن يُعطي مكانةً هامةً مشرّفةً لمنظومته القديمة في الفيزياء داخل قصيده المطول "في الطّبيعة"، في حين كان عليه أن يأتي بنظريّةٍ جديدةٍ دليلاً أرحم يهدي إلى الحقيقة. إنّ هذا الحِلْم الأبويّ، حتّى وإن تضمّن خطر إدراج الخطأ، لَبَقِيّةٌ من عاطفةٍ بشريّةٍ وسط طبيعةٍ صلدةٍ التحجّر كادت أن تستحيل، من شدة صرامتها المنطقية، إلى آلة للتفكير.

بأقلّ من هذا الإستخفاف النّيتشويّ يحمل "جمالُ الثقافة" الذين حيّا فيهم نيتشه معاصريه أو تابعيه المباشرين، هذا اللغز القديم، مُضيفين إليه ثِقلاً مضاعفاً من فرضيّاتهم التفسيرية. يرى بعضهم، كزِلْزُ خاصةً، ومن بعده فيلاموفيتش ثم غومبيرز أنّ مقالات الظنّ لا تخضع للتأويل داخل القصيد إلا على وجه الإستطراد الافتراضيّ. فبعد ورود قولٍ عكسٍ جسور في مقالات الحقيقة يقدّم بارمينيدس العالم كما سيفهمه هو لو تبنّى وجهة نظر الحسّ العام، إذ لم يكفّه أن أسّس في مفهوم مبدأ الكون فأبى إلا أن يتنازل عن التفسير المفصل للظواهر حتّى وإن علّم علم اليقين أنّ الحقيقة ليست مع هذا الجانب، لأنّه، كما كتب غومبيرز<sup>25</sup> "وإنّ ذهب إلى نقض الحسّ بفضح الوهم فيه، فإنّه لم يعمد إلى طرده من العالم، فقد ظلّ يرى من قبل ومن بعد هذا النّقض، إنّ الشجر يخضّر، وظلّ يسمع خرير الجداول ويتنفس شذى الزهر ويلتذّ بنكهة الفواكه". فلهذا السبب أضاف بارمينيدس إلى الدّرس الفلسفيّ الذي يقرّر وحدة الحقيقة، درساً ملكوتيّاً وفيه "لا يعرض مبسّطاً ظنون غيره وإنّما ظنونه هو حين لا تثبت على أساسٍ ضروريّ فتكون بذلك دعيّة على الفلسفة". نحن عندئذٍ أمام تركيبٍ مردودٍ إلى الإحتمال ولربّما مخادع، ولكن - يخلص غومبيرز إلى القول - "ما من شكّ في أنّه [أي بارمينيدس] كان سعيداً بقدرته على عرض غنيّ معارفه في هذا الشكل وقد حقّق في ذات الحين فائدةً أخرى فاستجاب إلى وازعٍ في نفسه بمنعه من الظهور أمام جمهور مواطنيه. معظّم المعارض المشطّ، ويجنبه استفزاز المشاعر والكفر

25- مفكرو بلاد الإغريق (بالفرنسيّة)، ص 217.



بالتقاليد". ولكن التأويل الافتراضي لمقالات الظن، وإن كان جذاباً أو مهماً احتسالت مهارة غومبيرز في تقديمه في شكل مغرٍ، لا يفوز بإجماع الدارسين. فهناك من فقهاء اللغة من يفضل - مثل ديالز وبرنت<sup>26</sup> - أن يرى في الجزء الثاني من القصيد مذهباً نقضه بارمينيدس فلم يُبق عليه جزءاً ثانٍ لهذا القصيد على أنه تطوير افتراض على صيغة الاحتمال، بل كمجادلة مصوّبة ضدّ تعاليم مدرسة معاصرة له منافسة، المدرسة الهيراكليطية، حسب ديالز، والمدرسة الفيثاغورية، حسب برنت.

إنّ تأويلي مقالات الـ "ظن" التأويل الافتراضي والتأويل الجدالي - أو كما بقينا نقول اليوم، الناظري - يمتدّان إلى عصرنا غير تعارضهما الجدالي وفرضيّتهما المتنافرة مع ما لكل تأويل منهما من قدر الاحتمال الذي يسهل تحويله إلى صحيح يؤيدها توافق هذه الاحتمالات وعادات الشعب الإغريقي. ألم يكن الإغريق، فعلاً ومنذ البدء، أعلاماً في فنّ المجادلة، ماهرين في فرز ما هو حقيقيّ ممّا هو مرجّح، مستعدين برجحان التنظير الصائب ممّا في القول الحقّ من صارم الإحكام؟ ثمّ ألم يكونوا، على فطرة، أهل جدالٍ لم يطاولهم أحدٌ في العالم حقّاً بصناعة النقض؟ لذلك فإنّ فقه اللغة قد وفرّ لنا، عبر هذين التأويلين "جولةً ممتعة في بلاد الإغريق" لا يمل منها السوّاح على كلّ حال. ولكن، لعلّ تجاوز دافع السّوح - وإن كان سوحاً موسوعياً - يبقى الشرط لإقامة الصلة من جديد بيننا وبين أصل الفلسفة الغريّة الإغريقي. يبدو إنّ مثل هذا التساؤل هو الموجه للفكرة التي تضمّنتها الدّراسة الجادة التي خصّ بها كارل راينهاردت فكر بارمينيدس، والمنشورة سنة 1916<sup>27</sup>.

يظهر التحديد عند راينهاردت في رفضه تأويلي قصيد بارمينيدس المتضارين، معاً. إذ ليس من الممكن فهم مقالات الـ "الظن" لا على معنى التنظير الافتراضي ولا على وجه الحاجة الجداليّة، لأنّ تبني هذين المذهبين التقليديين في التأويل يُحمّل النصّ ما لم يقلّه إضافةً إلى أنّه يصدّنا عن الإنصات لما يقوله فعلاً.

26- راجع ديالز: دروس حول بارمينيدس (بالألمانية)، برلين، 1897، ثمّ برنت: فلسفة الإغريق المقدّمة (بالإنجليزية) النشرة الثانية 1908.

27- راجع بارمينيدس وتاريخ الفلسفة الإغريقية (بالألمانية) (بون 1916)

فتأويل مقالات الـ "ظن" على أنها التنازل عند واقع الظواهر على صيغة دنيا من راجح الافتراض يلزم النصّ البارمينيدي - حسب راينهاردت - بـ "توجه لا يتفق البتة وما جاء في أكثر أقوال الشاعر وضوحاً وتأكيذاً". ويضيف راينهاردت بعد ذلك بقليل: "إنّ الخور في هذا التأويل يظهر في استعدادي لقبوله بعناء، والصبر على تحمله، لو كان يُستخلص بصفة لا يمكن رفعتها من مقال الشاعر. ولكنّ هذا المقال لا يحتوي على لفظة واحدة تشير إلى هذا التأويل. فهو لم يتحدث، قطعاً، على وجه الافتراض ولكن على صيغة اليرهان الأوفى ولم يُصرّح إلا بما هو الحقيقة الثّامة المحض، على لسان الإلهة التي لا يأتي الباطل على لسانها. إذ كيف يمكن أن تطرح الحقيقة افتراضاً؟" أمّا تأويل مقالات الـ "ظن" في اتجاه التناظر الجدالي فهو يُرغمنا على فهم الألفاظ التي تسمّى أتباع الظنّ - وهي ألفاظ تقرير وسباب وسخرية(\*) على أنها تظهر التأفف ولهجة الذمّ، هذا إن أغفلنا غلوّ بعض العبارات كالرشق بـ "السّهام المسمومة" و"الغيظ المكظوم" [عند صاحب القصيد] التي استعملها غومبيرز في تأويله الافتراضيّ الذي لم يمنعه من تقرير بعض النوايا الجداليّة في الجزء الثاني من القصيد، فلا بدّ من الاعتراف على الأقلّ، مع ديالز بأنّ بارمينيدس يتعاطى، ملتذّاً، تشويه المناس الذي لا يُسمّى. "يا لك من هزء، يا بارمينيدس!". فإذا كان قد سمّى الفلاسفة المزيّفين δεικταί [ديكرانوي] أي ذوي الرؤوس المزوجة فلاّتهم فعلاً على هذه الحال. لماذا نصرّ على تقرير عارضٍ مرضيّ ينهي بالاستنكار الغضوب حيث لا تظهر سوى صرامة الدقّة المثبّته؟ أجدال أم افتراض؟ إنّ كلا التأويلين يُلبس نصّ بارمينيدس معنى لم يتضمّنه بالمرّة، إلّا ما أسقطه المأولون عليه جزافاً.

بالإضافة إلى كلّ ما تقدّم وبصرف النظر عن كلّ تصوّر لبنية القصيد المتكاملة ومعانيه، تدعونا مجرد القراءة الدقيقة في الأبيات التي يُذكر فيها الظنّ لأوّل مرّة إلى الإحتراز. وتبدأ هذه الأبيات من البيت 26 وتنتهي إلى البيت 32 في الشّذرة الأولى. فبعد أن دعت الإلهة فتاها إلى الإقدام على معرفة صلب الحقيقة الذي لا زعزعة فيه، كُرّة أتمّ (البيت 29) تضيف أنّ عليه أيضاً أن يعرف βρωτων δοξας [بروتون دوكساس] أي ظنون الغادين إلى الموت التي لا يمكن الإطمئنان عندها إلى

(\*) - بالألمانية في النصّ: Scheltworte, Schimpfworte, Sarkasmus

أمر حقيقي. ولربما، عند سماع هذه الدعوة المبالغية، صدرت عن المسافر الذي تلقّنه  
إلاهة المعرفة، حركة ماء، فشددت الإلاهة تأكيدها على هذه النقطة الثانية، في البيتين  
31 و32 قائلة(\*) :

أي نعم، فلتعرف كذلك كيف تَظَاهَرُ الكثرة بذاتها  
ناشرة حضوراً يستحقُّ القبول،  
باسطة سلطاناً على كل شيء.

إنهما البيتان اللذان أثارا الجدل الأشد في القصيد كله إذ على صحّة  
ترجمتهما يتوقف في نهاية الأمر تحديد المعنى الذي سنضيفه على مقالات الـ "الظن"<sup>28</sup>.

اضطرّ ديالز حتى يدعّم تأويله الجدالي لمقالات الـ "الظن" وعند إصداره نصّ  
بارمينيدس سند 1897، إلى اقتراح تغيير في الأثر المعروف كما وصل إلينا. ففي البيت  
31 قد يكون من الأنسب [حسب ديالز] أن لا نقرأ δοκιμος [دوكيموس] بل  
δοκιμος' [دوكيموس'] فيؤخذ اللفظ المثير للنزاع لا على وجه الظرفية وإنما  
كمصدر فعلٍ مرتبطٍ حيثُ بـ χρην [كرين] الذي يليه مباشرة، وقد يكون  
δοκιμος' [دوكيموس'] عكس δοκιμοσαι [دوكيموساي] الذي يحتوي على فكرة  
الإخضاع لثَلثِ الإمتحان. أمّا ειναι [آيناي، كائن الأشياء]، وقد أوّل لحدّ الآن على  
أنّه مرتبطٌ بـ χρην [كرين] فلا بدّ أن نصله بـ τα δοκουντα ειναι [طا دوكونطا  
آيناي]، أي الأشياء التي تَظَاهَرُ كائنة. ألم تتضاعف قوّة العبارة بدفع الألفاظ إلى  
السّياق الذي تنتمي إليه ؟ فبفضل المصدر περωντα [بيرونطا] عن τα δοκουντα  
[طا دوكونطا] فلم يبق مجرد نعتٍ لـ δοκουντα [دوكونطا] مستعيداً قيمته الفعلية؟  
يُمكن لنا أن نقرأ:

"أي نعم، ومهما يكن من أمر، فلَسَوْفَ تُعرف

(\*) - αλλ' επιης και ταυτα μαθησαι ως τα δοκουντα.

κρην δοκιως ειναι δια παντος παντα περωντα

(ألّ أمبيس كاي طوطا ماترياي أوس طا داكونطا

كرين دوكيموس آيناي ديا بانطوس بانتا بيرونطا).

28- ترك جان جاك رينيري [ناقل القصيد إلى الفرنسية] هذين البيتين على حالهما دون ترجمة وهو  
ما يؤكد على حسّه العميق بتفرد القصيد البارمينيدي.

كيف أن كثرة ما يَظَاهِرُ كائنًا سيخضع لمحك التحقيق

خلال بحثٍ يمتد من طرف الأشياء إلى طرفها الآخر".

فما نتيجة هذا الإمتحان إلا أن يفضَحَ صفة الوهم والمخادعة في الأشياء التي لها، على كثرتها، مظهر الكون. إنَّ التَّنِيدَ بانعدام صفة التحقيق في الـ βρωτων δοξαί [بروطون دو كساي] سيَجْعَلُ الأشياءَ إذن تُحْرَمُ من ادِّعاءاتها. فما عساها أن تكون في النصِّ إلا ما يظهر. بمظهر الحقيقي عند بعض من الفلاسفة - كهيراقليطس مثلاً - مَن سَتَبِتُ عليه الحجةُ يُبْطَلان أمره في جوِّ تكاثر فيه التنافس الضَّاري بين المدارس<sup>29</sup>.

إلا أن تأويلات ديالز<sup>30</sup> تظلَّ مرفوضة عند كثير من المحققين من بعده، خاصَّةً فيلاموفيتش الذي سيرجع الى صريح النصِّ التقليدي وإلى بنيته الأبسط، في ملاحظة نشرها سنة 1899. سيفهم هذا المؤلف ما يلي:

"أي نعم، ومهما يكن من أمر،

لسوف تعرف كيف أن الكثرة في الظاهرة ( τα δοκουντα ) [طا دو كونطا] تحتاج، ضرورةً،

إلى نشر حضور يستحقَّ القبول (δοκιμως ειναι) [دوكيموس ايناي] مخترقةً مقياس كل شيء، على طول الإمتداد."

29- كتب بُرنت (فلسفة الإغريق المقدمة - بالإنجليزية، النشرة الثانية، ص 211، الملاحظة 1) يقول: "إنِّي أقرأ أنا أيضاً كما قرأ ديالز في الشذرة الأولى كراين دوكيموس ايناي، لكنني لا أوافقهما فيما ترجم به النص... أرى أنه علينا أن نعتبر كراين دوكيموسايء (أو دوكيماسايء) حرفياً، علماً بأن كراين مصدراً تعني "كان عليهم أن..."; فالفاعل لمصدر الفعل هنا يبقى بالطبع لفظ بروطوس بينما يعود ايناي على دوكيموسايء فيكون فاعله طا دو كونطا" وتصبح الترجمة المقترحة حينئذ: "لكن عليك أيضاً أن تتعلم... كيف أنه قد كان لزاماً على الغادين إلى الموت أن يطلقوا حكماً لمعرفة الأشياء التي تَظَاهِرُ لهم" - بينما تواصل أنت ترحالك عبر كلِّ الأشياء". عدا هذا التغير في فهم النص يتوافق بُرنت وديالز في تأويل مقالات الظن تأويلاً سجالياً. لذلك يرتب المؤلفان البيتين اللذين يجعلهما مع كراتنس من الشذرة الأولى. لكن والتر كراتنس في نشرته الجديدة لشذرات قيد النقد (بالألمانية) يتعد تماماً عن ديالز ليتبنى قراءة فيلاموفيتش وتأويله.

30- راجع ديالز: هرمس (بالألمانية) جزء 24، ص 204.

ولكن كيف يمكن لما هو ظاهرة أن يستحق إبقاء عليه، إلا أن يكون ذلك على وجه الإلحاق لا غير، رجحانا أو احتمالا لما يزل يحتفظ بمنزلة ما هو قابل للتحقيق، دون منزلة الحقيقة ؟ لذلك فإن الـ  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$  [دوكونطا] باعتبارها تدخل في تكوين الـ  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\omega\nu\ \epsilon\omicron\iota\kappa\omicron\tau\alpha$  التي يذكرها البيت 60 من الشذرة الثامنة، وإن كانت دون الحقيقة، تظل قادرة على توفير مادة افتراض يقيم بذاته كلاً مكتملاً محكماً بنفس الصورة التي تجعلنا تتمثل، توهمًا، الحس بدوران الشمس حول الأرض على منزلة، ولا شك أدنى من منزلة الحقيقة. توهم محكم مكتمل، على الفيلسوف أن يُقبل على دراسته ضمن مفصل مقاصده شرط أن يكون الفيلسوف ذاته "ذاك الذي لن يُجاوز، أبداً ما يبقى على مرأى من الغادين إلى الموت" (الشذرة الثامنة، البيت 61).

مهما احتدّ التضارب بين هذين الترجمتين اللتين ثمننا بتقديمهما فهما لا تفلتان من نفس الاعتراض. يستند هذا الاعتراض، حسب راينهاردت، وبكل بساطة، إلى حضور اللفظة الصغيرة  $\kappa\eta\nu$  [كرين] في مطلع البيت 32، حضوراً ملحاً لم يأخذه أحدٌ لحذّ الآن بعين الاعتبار، فقد ذهب ديالز إلى حمل الطاقة الدلالية التي تفيض من هذا الفعل المنقضي، على صيغة الأمر المسلط، لا على  $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$  الـ  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$  [إيناي] الدوكونطا] بل على مجرد توجه في السلوك، أي على الموقف الحازم المحقق الذي دُعي إلى تبنيه إزاءها.

علينا إذا أن نُأوّل الفعل المنقضي  $\kappa\eta\nu$  [كرين] ونُبدله بالمضارع  $\kappa\eta\iota$  [كري] فيصبح مجرد صيغة مهذّبة تُبقي الباب مفتوحاً أمام إجابة سلبية ممكنة. وقد أرجع فيلاموقيتش تأثير  $\kappa\eta\nu$  [كرين] على  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  الـ  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$  [دوكيموس آيناي] الـ دوكونطا] ولكن ليأوّل هذا الـ  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  [دوكيموس آيناي] على معنى المختزن الإضافي داخل افتراض قد غادر مستوى الضرورة القاهرة التي يشير إليها، بواسطة ظرف الانقضاء، الفعل المنقضي  $\kappa\eta\nu$  [كرين] "وفي كلتا الحالتين لابدّ من فهم هذه اللفظة على معنى هجين في اللغة الإغريقية القديمة [ففي النص] لا تصلح اللفظة إلا لإدراج حالة أو فتح باب الإمكان أو تحديد حيز في الذهن لشيء ما سيكتفى بتقبله، بينما تميز نفس اللفظة في الاستعمال المألوف إتهاماً مصوباً،

إِذَا لِلْقَدَرِ وَإِنَّمَا لِبَنِي الْإِنْسَانِ، يَنْصُ عَلَى أَنْ شَيْئًا مَا كَانَ لَا بَدَّ أَنْ يَقَعَ أَوْ هُوَ قَيَّدُ الْوُقُوعِ لَكِنَّهُ لَمْ يَقَعَ." فَإِنْ نَحْنُ تَرْجَمُنَا لَفْظَةَ χρην [كراين] عَلَى مَعْنَاهَا الْأَبْسَطُ، دُونَ أَنْ نَلْحَقَهَا بِدَلَالَةِ أُخْرَى فَسَنَقْرَأُ بِوَضُوحٍ فِيهَا حَضُورَ مَا هُوَ ضَرُورَةٌ عَلَى مَدَى الْقَدَمِ (\*). لِذَلِكَ وَإِذَا أَعْرَضْنَا عَنْ تَأْوِيلِ دِيَالِزْ لَمَّا فِيهِ مِنْ مَجْحَفِ الْإِنْخِرَافِ فَلْنَنْزِلْ عِنْدَ مَغَالَاةٍ "إِفْتَرَاظِيَّةٍ" فِيلَامُوفِيْتَشْ، لَا جَدَالَ وَلَا افْتَرَاظَ (\*\*)، وَإِنَّمَا عَلَى أَرْفَعِ الضَّرُورَاتِ وَأَقْدَمِهَا، لَا تَحْتَ ضَمَانٍ فَرَعِيٍّ مُشْرُوطٍ فَقَطْ تَنْتَشِرُ مِنْذُ الْبَدءِ δοκιμωος الـ ειναι δοκουντα [دوكيموس ايناي الدوكونطا].

فَإِذَا أَضْفَيْنَا مِثْلَ هَذِهِ الْإِيجَابِيَّةِ عَلَى الـ δοκουντα [دوكنطا، عَالَمِ الظَّاهِرِ] فَمَاتَنَا نَفْهَمُ الْإِلْحَاحَ الْإِلَاهِيَّ الْمُتَّحِدَّ، دَاعِيَةَ الْفَتَى الَّذِي تَلَقَّنَهُ الْحَقِيقَةَ إِلَى الْبَقَاءِ عَلَى إِدْرَاكِهِ الظُّنُونِ. فَهَلْ يَكُونُ هَذَا الْإِلْحَاحُ ذَا مَوْضُوعٍ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ يَتَعَلَّقُ بِظُنُونٍ مُنَافِسٍ مُعَرَّضَةٍ لِلنَّقْضِ أَوْ بِاكتِشَافِ مَجَالٍ مَا هُوَ افْتَرَاظِيٌّ ؟ فَإِنْ كَانَتْ الـ δοκουντα [دوكنطا] تَسْتَحَقُّ أَنْ تُعَامَلَ بِهَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْجِدَّةِ وَإِنْ اامتدَّ سُلْطَانُهَا مُحَقِّقًا كُلَّ التَّحْقِيقِ، مِنْ أَحَدِ طَرَفِيٍّ كُلِّ مَا هُوَ كَائِنٌ، إِلَى الطَّرَفِ الْآخَرِ، فَإِنَّ هَذَا السُّلْطَانَ يَصْبِحُ بِمَجَالٍ مُسْتَمَرٍّ الْوَعِيدِ وَالْخَطَرِ الْمَهْلِكِ. أَفَلَا تَكُونُ طَرِيقُ الـ δοκουντα [دوكنطا]، خِلَافًا لَطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ، الطَّرِيقَ "الَّتِي يَصْنَعُ فِيهَا الْغَادُونَ إِلَى الْمَوْتِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، الْوَهْمَ بِأَنْفُسِهِمْ"، أَوَّلُكَ الـ δεικται [ديكرائوي]، ذَوُو الرُّؤُوسِ الْمَزْدُوجَةِ؟ أَلَيْسَتْ هِيَ طَرِيقُ "الْفِكْرِ التَّائِهَةِ"، حَيْثُ "يَنْقَادُ، صُغْمًا، عَمِيًا، يَعْصِيهِ"، أَوَّلُكَ الَّذِينَ لَمْ يَقُوعُوا عَلَى اعْتِرَالِ الْجَمْعِ الْمُتَذَيِّبَةِ الَّتِي تَرَى الْحُكْمَ بِيَدِ الْكُؤُنِ وَاللَّاكُؤُنِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ وَلَدَى مَا هُوَ وَمَا لَيْسَ هُوَ، مِنْ لَا نَجْدَ لَهُمْ إِلَّا غِيَابَةَ التَّيْهِ ؟ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ تَحَاصَرْنَا الصَّعُوبَاتِ. كَيْفَ يُمْكِنُ لِلْأَحْقِيقَةِ الـ δοξα [دوكسا، الظَّنُّ] أَنْ تَتَوَافَقَ مَعَ وَجْهِ الْإِثْبَاتِ فِي δοκουντα [دوكنطا، عَالَمِ الظَّاهِرِ] ؟ بِتَعْبِيرٍ آخَرَ، كَيْفَ يُفْهَمُ أَنْ يَنْفَخَ<sup>31</sup> فِي حَقِيقَةِ الْكُؤُنِ، ضَرُورَةً وَإِطْلَاقًا، نَفْسُ الـ δοξα [دوكسا] فَلَا يَكُونُ هَذَا النَّفْخُ هِنَةً فَرَاغًا، كـ ανεμιαιον [أَنِيمِيَايُون] أَفْلَاطُونُ، بَلْ هَوَاءُ السَّمَاءِ وَالْبَحْرِ بِمَلَأً، فَعَالًا، كُلُّ الْأَشْرَعَةِ، قَادِرًا عَلَى اسْتِثَارَةِ الْعَوَاصِفِ ؟

(\*) - بِالْأَلْمَانِيَةِ بِالنَّصِّ: on einer Notwendigkeit, die einmal da war

(\*\*) - بِالْأَلْمَانِيَةِ فِي النَّصِّ: Weder Eristik noch Hypothetic

31- فِيلُولَاؤُس (دِيَالِزْ، الْمَرْجِعُ الْمَذْكُورُ، ب 11، ص 412).

سجل هايدغر على حاشية الكون والزمن ملاحظة تؤكد أن كارل راينهاردت طرح فحلّ " ... لأول مرة، المشكلة الذي نوقش عديد المرات والمتعلق بجزئي قصيد بارمينيدس الفلسفي، وأن لم يوضح بجلاء الأساس الانطولوجي لما بين الـ  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  [إيثيا] والـ  $\delta\omicron\varsigma\alpha$  [دوكسا] من اتصال، ولا ضرورة هذا الأساس<sup>32</sup> .

ان مشكل وحدة قصيد بارمينيدس هو عين المشكل الذي يطرحه اتصال الـ  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  [إيثيا، الحقيقة] والـ  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  [نوس، العقل] بالـ  $\delta\omicron\varsigma\alpha$  [دوكسا، الظن]. لقد رأينا أن مجال الـ  $\delta\omicron\varsigma\alpha$  [دوكسا] يقضي أن نعترف لها بمقام متميز، وقد أعادها راينهاردت من منفي البرآنية حيث لا يُطاوَلها إلا لأجوج الجدال ولا يقرب منها سوى انصياح الإفراض إلى التنازل، فأقامها في مركز النبض من التأمل البرمينيدي الحي. وتصبح الـ  $\delta\omicron\varsigma\alpha$  [دوكسا]، كما تمت استعادتها على هذا النحو، "إبداعا على حد أسمى من الأصالة" في حين لم تكن سوى حيزٍ تجاوز فرعي. لذلك أمكن لراينهاردت أن يقول عن جزئي قصيد بارمينيدس: "لا يُعقل جزء من القصيد، بالنسبة لبارمينيدس، دون الجزء الآخر ولا يحصل الكل المتكامل إلا في توحدهما." ولكن، وما أن يبحث عن تحديد موقع الـ  $\delta\omicron\varsigma\alpha$  [دوكسا، الظن] في سياق القصيد وفي علاقتها مع الـ  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  [إيثيا، الحقيقة] والـ  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  [نوس، العقل] إلا ونجد راينهاردت قد انحاز إلى التأويلات الأشد تقليدية، مواجهها المشكل من منظور استلهمه بصفة لاواعية من الأفلاطونية والمسيحية، حتى لأنه قرب بصريح اللفظ بين مآلي بارمينيدس وأفلاطون، ولم يتردد في اعتبار الـ  $\delta\omicron\varsigma\alpha$  [دوكسا]، خلافا لمنتظم التسلسل الزمني، جوانية معرفية لما تزل ممتنعة عن الإدراك، أي ما يشبه السقطة الأولى: حادث وقع في الآماد البعيدة الماضية، شيء يشبه خطيئة المعرفة(\*) - سقطة يتولد عنها وإثرها جميع زلات تصوراتنا التالية، فلن نقدر على تجاوزها إلا إذا أثبتنا النظر صوب حقيقة "بالغة اللطف"، حقيقة كون دائم أزلي، تكاد تكون موصدة فلا يمكن أن يقال عنها شيء، عند حالة السقوط التي نحن عليها. وفي هذه النقطة بالتحديد يكمن السؤال الأهم. هل تفتح هذه المسلّمة الأفلاطونية الطريق إلى

32- راجع هايدغر: الكون والزمن (بالألمانية) ص 123، الملاحظة 1.

(\*) - بالألمانية في النص: Eine Begebenheit der vorzeit, eine Art Sünden fall der Erkenntnis.

بارمينيدس حقاً؟ وهل تمكّنتنا من إضاءة أصل الفلسفة الغربية الذي مازال يُحجب عنا في عنسٍ شديد؟ أم هل أن المسألة تغلق دوننا كلّ مدخل لفهم الأصل؟

تبقى الفلسفة الأفلاطونية مثلها كمثّل كلّ فلسفةٍ عظيمة، تمتدّ محمولةً على طرفي تضادٍّ أساسي. ولكنّ التضادّ المؤسس للفلسفة الأفلاطونية، وإن كان يُعطيها الحركة والحياة، لا يُداني، على ما يبدو، ذلك التضادّ النيزكي الجسور بين الكون والآكون الذي يندلع، صاعقاً، في قصيد بارمينيدس، في حين يظل في الأفلاطونية تضاداً متكاسلاً طبوغرافياً بين الدنيا (εὐθαδε) [إثادي] والآخرة (εἰς) [إيكاي]. بهذا المعنى لم يكن بسكال مخطئاً حين كتب "علينا بأفلاطون حتّى نستقبل المسيحية". فلو عوض بسكال [لفظة] أفلاطون بكلمة أفلاطونية، لكان مُحققاً تماماً في قوله، لأنّ ما يُلازم الأفلاطونية تلازماً هو إظهارها، مشرقاً مستقلاً خارج "العالم المحسوس"، مجالاً مصطفى تقتطعه من هذا "العالم المحسوس" اقتطاعاً، وهذا المجال هو الآخرة حيث مقام الحقيقة وحيث تستطيع النفس منفردة، وقد تحرّرت في نهاية الأمر من قيود تشدّها منذ الولادة إلى أشياء الدنيا، أن تتغذّى بتأمل الأشياء الواقعة الحقّ θαληθη [طاليثي] كما يقول نصّ شهير في محاوره فايدرس. وما الانتقال من مستقرّ الحقيقة إلى مستقرّ الدنيا إلا سقطةٌ نجذّ أسطورتها في نفس تلك المحاور. فالرجوع في اتجاه معاكس من الدنيا إلى الآخرة ينطوي إذاً على دلالة النجاة الدينية، إضافة إلى أنّ التضادّ الطبوغرافي بين الدنيا والآخرة، وإن افترض بالتأكيد التضادّ الفلسفي بين الكون والآكون، فهو لن يطابقه تماماً. فإذا كان المقام في الآخرة مجال الكون البحت فإنّ مقام الدنيا لا يضاهي الآكون المضاهاة الأوفى. فهذا المجال هو سقطة من الكون، ولا ريب، ينتحي جانب الآكون ويحلّ بذلك في ما بين الكون الخالص (το ελκρινως ον) [طو آليكرينوس أن] والآكون المطلق (το παντως μη ον) [طو بانطوس مهي أن] في ما يمكن أن يُعتبر على حال الإنسياب في منطق بين (μεταξύ) (πο κουλινδεταί) [ميتاكسو بو كولينديطاي] الكون المحض والعدم المطلق، منطقة موصولة بلا قرار، صيرورة دائمة. أمّا العلم (επιστημη) [إيستميّه] فله، على العكس من ذلك، نفاذٌ مباشرٌ إلى ما ثمة من كائن عيّن فيما هو كائن حاضر (το οντως ον) [طو أنطوس أن]، أي نفاذٌ إلى ما يتصرّف دائماً على وجه الثبات ضمن



العلاقة مع ذاته وهو ما يسمّيه أفلاطون الـ (εἶδος) [أيدوس]. فالتضادُّ في ما بين αἰεὶ [آيى أوساوطوس إيكايين] والـ εἶδος [أيدوس] من جهة، وما يبقّى، بالمقابل، هائما (πλανετον) [بلانيطون] بين الـ الكون والـ لاكون، هو التّضادُّ الذي يقيس المسافة المتميّزة، في الأفلاطونية، بين الدّنيا والآخرة، أي بين الـ δόκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] والـ οὐτως οὐτα [أنطوس أونطا، كون كائن الكون].

قال δόκουντα [دوكونطا] والـ δοξα [دوكسا، الظنّ] تَحْيَيزَان في الأفلاطونية، على متناصف الطريق، إن صحَّ التعبير، في اتجاه العدم، المنطقة السفح لواقع يرتقي فيعتلي قَمّة منيرة تشعّ منها بإشعاع ثابت الـ οὐτως οὐτα [أونطوس أونطا] على أنّها εἶδη [أيدي] بحيث أن بلوغ هذه القمّة يتمّ خلال معراج تتخلّص به من الـ δόκουντα [دوكونطا] لـ "نتركها تسرح"، وهو الذي يَمَكُنُ النفس من نجاتها. هنا تضاهي الـ δοξα [دوكسا]، قطعاً، السّقطة التي تطيح بنا من عليّ منطقة الكائن إلى منطقة الاقرار السفلى طوبوغرافياً وإلى ظليل الصّيرورة. بل لنا أن نعمد إلى تأويل أعمق للـ δοξα [دوكسا] على أنّها السّقطة التي تشترط مثل هذه الطوبوغرافيا المتميّزة في تصوّر الكائن والتي تتفق وإمكانية الدّفع من شاطئ إلى هوّة ومع احتمال تقصّي طريق العودة صعوداً من الهوّة إلى القمّة. هكذا نرى أنه قد تمّ الإعداد، في الأفلاطونية، لتقبّل التجربة المسيحية على الوجه الفلسفي. فالبين العميق الذي يفرّق بين عالمٍ وضيق المظاهر الذي أنزلنا إليه عند مولدنا، حيث لن نقضي سوى مدّة عابرة، وعالم الحقيقة حيث سنلقى نجاتنا الأزلية أو الخسران، قد اتّسع اتّساعاً حمل نيتشه على القول، مصيباً، بأن المسيحية ليست "إلا أفلاطونية صالحة للرّعاع".

ولكن هل نجد ميثافيزيقا الأفلاطونية وارتباطها الحميم بتجربة منزلة إنسانية تحكمها مقولتنا السّقطة والنّجاة المتميّزتان، هل نجد مضمرةً في قصيد بارمينيدس؟ إنه لمن المعتاد، ولا شكّ، في الفلسفة، أن يرسخ الاعتقاد في إمكانية بقاء الأفلاطونية ذاتها ظاهرة لاحقة متفرعة عن الفكر البارمينيدي، إذ لم تكفّ التأويلات المعتادة بفلسفة بارمينيدس بل ذهب إلى المراهنة بصفة لا تحترم التّتابع الزماني على أفلاطونية مغالية قد

ينفر منها أفلاطون نفسه، من أجل خير الفلسفة، لما فيها من صرامة لا تطاق. ذلك هو أيضاً رأي نيتشه، وفقاً لأكثر التقاليد انتشاراً: "لقد كان في مقدور الإغريقي أن يفلت من مزخرف ثراء الواقع كإفلاته من أضغاث ما ترسمه المخيلة وأن يلجأ، كما لجأ أفلاطون إلى مصنّع مبدع العالم أين سيمتّع نظره في حضرة أنماط الأشياء الأولى على وجهها الخالص الصمد، أو حتى إلى سكين الموت عند صلد المفهوم الأبرد الأشدّ تجهماً، أي إلى مفهوم الكون." وقد سار نيتشه في هذا الاتجاه إلى حدّ تأليف صلاة بارمينيدس: "هبي لي، آيتها الآلهة، يقيناً واحداً ولو كان أبسط خشبة حطام في بحر الريبة، لا عرض لها إلا ما يجعلني أستلقي عليها! إحبسي عندك عني كل ما هو على حال الصيرورة من زخارف زاهية الألوان مزهرة مخادعة خلاصة حياة، ولا تهبي لي إلا اليقين الأوضع الأفرغ". يكتفي مفسرو القصيد، مثلما فعل نيتشه بالضبط، بهذه الصورة لفيلسوف لا يفتأ يجترّ "في رتبة جدّ مملّة" (غومبيرز) "حقيقة مفرطة اللطف (راينهاردت)، حقيقة  $\epsilon\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  [إسي غار أناي]. ويبقى رأي نيتشه هذا، ورأي المفسرين الأحدث من بعده، ممثلاً لرأي أفلاطون نفسه عن بارمينيدس، وقد استشعر منه خطراً مهلكاً يربض في فلسفته هو.

أو هل أن الوقت لأنّ تقديم على الصّحوة من سبات أجلّ التقاليد فنستحدث لنا وعمر المشكل حيث يسود، إلى حدّ هذه اللحظة، أمن اليقين؟ أو هل كان بارمينيدس يُقلطن قبل أفلاطون أم هل كان مناخ فكره، أصلاً، مختلفاً عن مناخ الأفلاطونية؟ إنّ التأويل المعتاد ليظلّ بديهياً لو أنّ الـ  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$  [دوكونطا، عالم الظاهر] التي يذكرها بارمينيدس حيّزت، في علاقتها مع الـ  $\epsilon\omicron\nu$  [يون، كون] الذي يذكره أيضاً، منطقة سفلى من الواقع، لما نزل واقعاً ولكنها على منتصف الطريق من العدم، تلك التي أنزلنا إليها منذ الولادة بعد حادث السقطة الخارجي. إلا أننا لا نجد في قصيد بارمينيدس أثراً واحداً لهذه السقطة. بل أنّ ما يُفاجئنا في هذا القصيد هو بدءاً الـ  $\delta\omicron\epsilon\gamma\alpha$  [دوكسا، الظنّ]، وربما طبيعتها الجوهرية، بحيث لا تجوّزها أبداً وساطة أسطورة السقطة الأولى ولا تمرّ لحظة واحدة على ذكر منزلة إنسانية أخرى غير التي تجعل الإنسان في نزال مع ما يقع في هذا العالم، ولا يخيم لحظة واحدة ظلّ المؤقت على عالم الـ  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$  [دوكونطا، عالم الظنّ] ولا يتسلّل إلى القصيد حين

يُنَادِي بِالنَّجَاةِ الدِّينِيَّةِ فِي مُوَاجَهَةِ قَدَرِ بَنِي الْإِنْسَانِ ذِي الْمَوْتِ الْمَشْعَى، بَلْ إِنَّ مَا يَقَعُ فِي هَذَا الْعَالَمِ مَعَ مَا فِيهِ، عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِ نَيْتَشْه، مِنْ زُخَارِفِ "زَاهِيَةِ الْأَلْوَانِ، مَزْهَرَةٍ، مُخَادَعَةٍ، خِلَابَةٍ، حَيَّةٍ"، أَيْ الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظن] يَدْفَعُنَا، بِالْعَكْسِ، إِلَى التَّعَامُلِ مَعَهُ بِجِدٍّ وَذَلِكَ بِأَنْ تَتَعَلَّمَ كَيْفَ أَنَّ مَا يَقَعُ بِمَدِّ وَجُودِهِ عَلَى وَجْهِ δοκιμωσ [دوكيموس] خِلَالَ كُلِّيَّةِ الْأَشْيَاءِ. كَيْفَ لَنَا أَنْ نَنْقُلَ هَذِهِ الصَّيْغَةَ الظَّرْفِيَّةَ [إِلَى لُغَةٍ أُخْرَى] (\*) ؟ إِنَّهَا تَعْنِي "عَلَى أَتَمِّ التَّوَافُقِ"، أَوْ، بِتَعْبِيرٍ آخَرَ، "عَلَى الْوُجْهِ الْأَوْثَقِ" إِنْ نَحْنُ اسْتَنْتَجْنَا هَذَا الْوَثُوقَ مِمَّا أَصْفَرُ عَنْهُ امْتِحَانُ الـ δοκιμασια [دوكيماسيا] الَّتِي تَمَيِّزُ بَيْنَ نَافِذِ النُّقُودِ وَزَيْفِهَا، وَبَيْنَ الْمَوَاطِنِ الْمُتَتَّعِبِ وَالْمُحْتَالِ، وَبَيْنَ الْفَتَى الْقَادِرِ عَلَى الدَّخُولِ فِي سَلَكِ فَتَيَانَ الْمَوَرَى وَمَنْ لَا حَقَّ لَهُ فِي ذَلِكَ، بَيْنَ الْمُحَامِي الْبَارِعِ وَالْمُغَامِرِ الَّذِي يَنْتَحِلُ الْمَهْنَةَ. وَلَكِنْ عَلَيْنَا أَنْ نَحْتَفِظَ عِنْدَ نَقْلِ لَفْظَةِ δοκιμωσ [دوكيموس] بِالتَّنَاضُغِ بَيْنَ δοκιμωσ [دوكيموس] وَδοκουντα [دوكونطا] وَهُوَ تَنَاضُغٌ مُقْصُودٌ لَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُهُ بِمُجَرَّدِ تَلَاعُبِ لَفْظِيٍّ، إِذْ فِيهِ تَعَكُّسٌ كِلَا اللَّفْظَتَيْنِ صُورَةً عَنِ الْأُخْرَى وَتَفَرُّضٌ بَعْضًا مِنْ مَعْنَاهَا فَيَحْصُلُ لِذَلِكَ مَعْنًى جَدِيدٌ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ، قَبْلَ انْدِلَاعِ شَرَارَةِ الدَّلَالَةِ الَّتِي انْبَرَتْ بَقْعَةً مِنَ التَّقَاءِ اللَّفْظَتَيْنِ. فَالْوَثُوقُ وَالتَّنَاضُغُ اللَّذَانِ تَحْمِلُهُمَا الصَّيْغَةُ الظَّرْفِيَّةُ δοκιμωσ [دوكيموس] يَنْصَبِغَانِ بِصَبْغَةِ الْوُجُودِ "الزَاهِيَةِ أَلْوَانِهَا، الْمُخَادَعَةِ، الْخِلَابَةِ" الَّتِي تَظْهَرُ بِهَا الـ δοκουντα [دوكونطا] حِينَ تَنْتَشِرُ عَلَى وَجْهِ δοκιμωσ [دوكيموس] فَلَنْ تَصِيرَ عَلَى وَجْهِ الْكُونِ. لَنَا أَنْ نَرْجِمَ δοκιμωσ [دوكيموس] بِـ "عَلَى وَجْهِ الرُّوعَةِ"، شَرْطُ أَنْ نَحْتَفِظَ بِمَا لِلْكَلِمَةِ "رَائِعٌ" فِي اللُّغَةِ [...] (\*\*) مِنْ إِمَارَةِ إِلَى قُدْرَةِ الْجَمَالِ عَلَى التَّزْوِيعِ وَالْغَلْبَةِ. وَرَبَّمَا نَجِدُ فِي عِبَارَةِ "عَلَى وَجْهِ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ" تَرْجَمَةً أَدَقَّ، اسْتِنَادًا إِلَى تَنَاسُبِ كَلِمَةِ "الْعَادَةِ" مَعَ الـ δοξα [دوكسا] الْإِغْرِيقِيَّةِ وَهُوَ التَّنَاسُبُ الَّذِي يَفْتَحُ لِلتَّرْجَمَةِ مَعْنَى اعْتِرَافِ الْجَمِيعِ بِمَا فِي اللَّفْظَةِ مِنْ دَلَالَةٍ عَلَى الْقُوَّةِ وَالْعَنْفَوَانِ. مَهْمَا يَكُنْ مِنْ أَمْرِ فَلِإِنَّ δολουντα [دوكولونطا] بَارْمِينِيدِسَ لَيْسَتْ، قَطْعًا، أَوْهَامًا تَقَارِبُ اللَّأَكُونَ، بَلْ أَشْيَاءُ هَذَا الْعَالَمِ

(\*) - النَّصُّ الْأَصْلِيُّ يَقُولُ : "كَيْفَ لَنَا أَنْ نَنْقُلَ هَذِهِ الصَّيْغَةَ الظَّرْفِيَّةَ إِلَى الْفَرَنْسِيَّةِ".

(\*\*) - اسْتَفْنِينَا عَنْ تَرْجَمَةِ بَعْضِ الِاعْتِبَارَاتِ الْمُقَارِنَةِ بَيْنَ اللَّاتِينِيَّةِ وَالْفَرَنْسِيَّةِ وَلَا تَعْنِي عِنْدَ النَّصِّ الْعَرَبِيِّ شَيْئًا.

بالذات كما تتقدم للاقتنا في ألقها ومجدها، في الموقع الأوحد المحوري الذي تبدي فيه ظهورها.

فإن نحن قررنا أن بارمينيدس لا ينتمي البتة لأهل العوالم الخلفيّة(\*) الذين لاحقهم نيتشه بحقه الشاعرّي، وإذا كان التمطّي الذي يُطلق فكره لا يرمي البتة إلى تبديد مستبرق δοκουντα [دوكونطا] كما يُبدّد السراب ليكشف من ورائه عن أشياء أصدق حقيقةً ممّا "يقع" في هذا العالم، إن كان ذلك كذلك فما مصير وحدة الـ εον [إيون] التي هدّت الإلاهة إليها عبدها، "مسلكاً" ممكناً وحيداً نحو الحقيقة، لا يمكنه مسيرته ما لم يتحاشى بفكره مسرب العادة "ذات غني التجربة" حيث يساق الغادون إلى الموت عنوةً، فيُزغمون على التارجح في الـ δοκουντα [دوكونطا] ؟ أو علينا أن نفهم أنّ هذا التحاشي بالفكر الذي يلزم الفكر بالتسلّل مخاطراً ανθρωπων εκ - απτος παντου [أب أثروبوس هكطوس بانطوس]، خارج نجسد بني الإنسان المألوف، حتّى مشارف الـ εον [إيون] الأوحد، سوف لن يؤدي بنا أفلاطونيّاً ودينياً وعلى صيغة الخروج من الذات /εκστασις/ إكستاسيس]، إلى المنفى من عالم إلى آخر، بل إلى مَبْسُط نور أتمّ على منبتنا ومستقرنا في هذا العالم الذي يصبح حينئذٍ العالم الوحيد الأوحد ؟ ليست الـ δοκουντα [دوكونطا] إذاً مجرد مظاهر ولكنها الأشياء ذاتها ولا أشياء غيرها إطلاقاً تتقدّم للمعرفة ، ولا أشياء أخرى تتخفى وراءها، كما في الأفلاطونية. فهل أنّ النفاذ إلى ضياء الـ εον [إيون] الذي لا خداع فيه سيجعلنا قادرين إذاً على معرفة ذات الأشياء، على وجه آخر ؟ ثمّ وفقاً لأيّ مبدإ تتمّ هذه المعرفة ؟ إنّ الـ εον [إيون] لا يأتي "على كلّ ما يقع" فيحتجزه عنده، كما يدّعيه الرأي المعتاد، فهل يبقى الـ εον [إيون] أحد الـ εοντα [إيونتا] أو بتعبير أفضل εον معيّناً [إيون]، كائناتاً من جملة "الكوائن"، أعسر رؤية من أيّ كائن آخر، قد تفرّد بالعلبة، بحيث تصبح كلّ الكوائن الأخرى، وإن ظلت واقعاً، في مرتبة اللاأشياء أو تكاد، μη εοντα [مي إيونتا]، على الهامش منه [أي من الـ إيون] كما نقرأ في الشذرة السابعة ؟ إلا أنّ هذا التخفيف من عنت من ادّعى أنّ فكر بارمينيدس هو أفلاطونية مشطّة، وهو الإدعاء الذي كنّا رقتناه على أنّه يناقض الـ δοκιμως

εἶναι [دوكيموس آيناى] ال δοκουντα [دوكونطا] وينحو بنا إلى واقعية تفضيلية تبشّر بأفلوطين(\*) أو بالميتافيزيقا المسيحية. إضافة إلى أنّ هذا النوع من الواقعية يبقى خطراً محدقاً يهدّد وثوق ال εοντα-δοκουντα [إيونطا-دوكونطا] المؤكّد دون تحفظ، ويبقى الفكر الفلسفي معرضاً لخطر الخروج من الذات. فيحقّ لنا أن نتساءل هل أنّ هذا النوع من الواقعية يتوافق والتعارض المعلن على لسان الإلاهة بين ال εον [إيون] وال δοκουντα [دوكونطا]، ذلك التعارض الذي يجري على صيغة الإطلاق والقطع والذي جعل من الأفلاطونية المشطّة التأويل المقبول الوحيد لتفسيره. وحتى نحافظ على ثباتنا في هذه المتاهة، علينا، ربّما أن نستسلم للرأي القائل بأنّ ال δοκουντα [دوكونطا] في قصيد بارمينيدس ليست مجرد مظاهر كما سيكون حال الظلال في الكهف الأفلاطوني، وإنّ ال εον [إيون] ، إذا بقينا على هذا الرأي، لا يضاهي بدوره مجرد كائن كما ستكون حال الخير الأفلاطوني أو إلاه أرسطو. ولكن ما أمر ال εον [إيون] عندئذ ؟ لعلنا عند إسم الفاعل هذا (μητοχη) / [ميطوكي] ندرك أنّ السبب الذي جعل الإغريق أحبّاء إسم الفاعل العريقين (φιλομετοχοι) / [فيلوميטوكوي] هو الذي جعلهم، ربّما، أحبّاء الحكمة الحقيقيين (φιλοσοφοι) / [فيلوسوفوي] ؟

إنّ إسم الفاعل، صيغة، فيه من الإلتباس(\*\*) ما يشير إلى انتباه، إذ أنّ له على وجهين سهم في ما ينصّ عليه الفعل، مساهمة من حيث هو إلى الإسم يلوخ، تصل إلى حدّ إطلاق إسم عين به، ومن حيث هو إلى الفعل يرتدّ عن الإسم ملامسا دلالة الفعل فلا يشير حيثنذ إلى شخص الفاعل بقدر ما يشير إلى كيفية الفعل. إنّ [لفظ] عائش، مثلاً، يخبر، في الوقت نفسه عن من يعيش ويخبر أنّه يعيش، أي عن فعل العيش فيه. فهذا الإلتباس الخاصّ باسم الفاعل المشتقّ من كلّ الأفعال لنجدّه على وجهٍ أخصّ متفرّداً متميّزاً في فعل الأفعال، هذا الذي يظلّ قوله بسيط قول الكون. إن

(\*) - لا يتردّد اسحاق بن حنين في إثبات لفظة ايناي (Εἰναι) على هيئتها الإغريقية مصطلحاً معرباً في لفظة الآنية! ، انظر الأخلاق إلى نيقوماخس، نشر عبد الرحمان بدري تحت عنوان كتاب الأخلاق، ص 296، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.

(\*\*) - ما يلي اعتبارات نحوية وصرفية وفيلولوجية تخصّ لغة الإغريق ولكنها أيضاً تنطبق على خصائص اللغة العربية أكثر من انطباقها على اللغة الفرنسية.

εὐν [إيون]. بمعنى من المعاني هو المفرد من εὐντα [إيونطا] ويشير إسمياً، على هذه الصيغة، إلى أحد الـ εὐντα [إيونطا]. ولكن، وبمعنى أعمق، لا يجر εὐν [إيون] عن كائن معيّن مفرد (\*) بل على حالة التفرّد ذاتها في الـ εἶναι [إيناي] (\*\*). التي تساهم فيها أصالة كلّ الـ εὐντα [إيونطا] دون أن يستوفيهما أيّ واحد منها. إنّ الإشكالية التي يضعها البحث في إسم الفاعل εὐν [إيون] إشكالية مزدوجة، بحيث يصبح السؤال الذي ستطرحه ميتافيزيقا أرسطو: τί το οὐν [تي طو أن، ما [الذي] هو كون ؟] هو أيضاً مزدوج المعنى. فهل المطلوب تعيين الكائن الذي يستحقّ أكثر من غيره هذه التسمية والذي سيرقى بذلك إلى مرتبة الكائن الأسمى ؟ أم المطلوب، بالعكس، أن يشار إلى الكيفية التي تميز لكلّ "الكوائن". بما في ذلك الكائن الأسمى، أن تُعتبر كائنة ؟ من الواضح أنّ السؤالين لا يُطرحان على نفس المستوى الدلاليّ إذ أنّ أيّ إجابة عن السؤال الثاني تبقى مُضمرة في طيّ السؤال الأوّل، مع ضرورة التنبيه إلى أنّ هذا السؤال الثاني، وإن كان أعمق أساساً، لا يخرج عن حدّ الإضمار والتلويح، ثمّ إن هذا السؤال يبقى أيضاً، من خلال التحقيق الذي تقوم به الفلسفة عن الكائن، وهو بحثٌ عن الكون، ورغم جوهريّته، يبقى معرّضاً إلى عمليّة طمس مستمرة بسبب الاهتمام الذي يحظى به السؤال الأوّل. فمع ما يثيره هذا السؤال الأوّل من ردود، لا يفتأ يستعرض في اللّغة على مستوى الدلالة الأوّل، كائناً معيّناً أُعتبر، دون تدقيق، أساسياً. إنّ ما يسمّى بالميتافيزيقا طوّ، على وجه الأدقّ، ذلك التعيم المستمرّ الذي يسلّطه على السؤال عن الكون الفضولُ المنكبّ عن الكائن. ويبقى مريد الميتافيزيقا في بحثه الكلدود عن طائر الرّخ، أيّا كان إسمه، مادّة أو روحاً، شيئاً أو مثلاً، حياة أو ذاتية، فرداً أو مجتمعا، حلماً مفرداً أو إرادة قوّة، يبقى يلتذّ بشجوى ما يقدمه له المستوى الدلاليّ الأوّل محصّناً سعيداً بما يعصمه من كلّ حيرة قد تأتيه ممّا يُضمّر وممّا يؤسّس. وندرِك إذ ذاك بيسر كيف ينجم عن المستوى الدلاليّ الأوّل نظام ميتافيزيقيّ يشغل الجمهور ثمّ يلبى فينقضي. فمنذ أن طُرِح المشكل الذي صاغه أرسطو صياغته الشهيرة: τί το οὐν [تي طو أن، ما [الذي] هو كون ؟] ظلّ تراكم الترسّبات المتزايدة على مرّ الزمان يكدّس الدلالات الإسميّة في إسم الفاعل الركن [كائن]، معتمداً إشعاع

(Seindes) étant; a being, ein unens, quiddam - (\*)

(esse, être, to be, Sein) - (\*\*)

ومضة الدلالة الفعلية الأولى وذلك بدءًا مما ظلّ من فظّ التحايل في "نظريات الخلق" في القرون الوسطى، إلى ما تَهَذَّب وتلطّف في جدليّة هيغل وما جرى عنه من تيارات مضادّة في الماركسيّة والوجوديّة.

ولقد كَفَّت الميتافيزيقيا عن الإنصات إلى ما تنبئ به الصلة الحميمة بين الكون والكائن التي أبقت عليها وحدة إسم الفاعل في الحديث فلم تعد الميتافيزيقا قادرة على تأويل ما ظلت تذكر به هذه الصلة، إن سلّمنا أنها مازالت تذكر بشيء ما، إلا أن تجعل في هذه الذكري استراحة نحوية<sup>33</sup>، قد نقبلها متسامحين شرط أن لا نهب من الوقت لها أكثر ما تستحقّ كي يوظّف خير هذا الوقت لمواجهة "المسائل الجادة". فالميتافيزيقا، وإن باتت اليوم متعدّدة المشارب العلميّة<sup>(\*)</sup>، تواجه مشاغل أهمّ من الخلود إلى الاستراحات النحويّة. أو ليست الميتافيزيقا هي التي تتحمّل عبء هذا العالم الحديث مع ما فيه من معضلات لم يعد يكفي حلّها ذلك الخصب النظريّ الذي لا ينقطع سخاؤه بـ "الحلول" الروحانية أو الماديّة، العقلانيّة أو الصوفيّة، الوجوديّة أو الماركسيّة، إضافة، إلى الفردية والشخصانية والتقدميّة، فضلا عن إمكانيّات لا حصر لها توفرها زيادة صفة الجديد إلى كلّ الألفاظ القديمة الملحقة بالياء المشدّدة والتاء المهملة. إنّ الصراع بين البعد التقنيّ والبعد الأخلاقيّ وكذلك التآزم المطرد الذي تمرّ به اليوم النظريّة الجماليّة، لا يسمح إلّا لمن استلذّ الخمول بالإقدام على استنطاق تافه الجزئيات الصرفية ولا بدّ من الإعراف بأنّ مستقبل الإنسان لا يترآى من هذا الجانب. ولكن إذا كان مستقبل الإنسان لا ينفصل عمّا كانه الإنسان، يصبح من المناسب، ربّما، أن نتساءل هل أنّ الذي "قد كان" لم يتجاوز ما نطالب به اليوم من حضور في "اللحظة الرّاهنة" رجوعا إلى السّؤال الذي مازال يحفظ، عند طمأنينة الحديث، اللّبس العنيد في لفظة الفلسفة الغريبة الأمّ منذ ومضتها الأصل في غابر الأحقاب. ألم تكن قد عرفنا من أفلاطون الذي أبقي على انصاته للأصول، وإن كان بمعنى من المعاني على دنوّه منّا، أن أولى الأحقاب الفلسفية قد شهدت صراع عمالقة<sup>(\*\*)</sup> احتدّ بين

33- راجع شعاب، ص 317 (بالألمانية).

(\*) - ترجمنا بهذه العبارة - متعدّدة المشارب العلميّة - لفظة Polymathique.

(\*\*) - γιγαντομυχια τις [حيث نظر ما عيا تيس]

الفلاسفة حول ما يمكن أن تعنيه لفظة كائن<sup>34</sup> لكن على أي وجه تم هذا الصراع العملاق ؟ وهل نحن مازلنا قادرين على فهم ما ظلّ يبلغ إلينا في التذير الأفلاطوني وما لم يبق في هذا التذير إلا مجرد ذكرى ؟

أن نفهم معركة علينا أن نستحضر موقعها وأهميّة القوى المتصارعة وأن نحدّد المنطلق الذي يأخذ الصراع منه وجهته ومآله. إلّا أن هذه العناصر الثلاثة، الموقع وقيمة القوى المتصارعة واستعدادها، تنحصر هنا في وحدة تكاد لا تظهر، وحدة اللفظة ov [أن]، أو، في قصيد بارمينيدس ov [أيون]. فما الـ ov [أيون] الذي تذكره الإلاهة موضوعَ مراهنة جدالية فحسب إذ هو يحدّد موقع التضادّ الجوهريّ ويحدّد أيضاً طبيعته، ولكي يكون هناك تضادّ لابدّ من توفر أطراف عدّة نجدها ثلاثة في قصيد بارمينيدس. أولاً، التضادّ بين الـ ov [أيون] والـ ov [مي أيون] الذي يومض في الشذرة الثامنة من القصيد، ثمّ تضادّ بين الـ ov-ov [أيون، مي أيون]، ومن جهة ثانية، ثم تضادّ ov-ov [أيونطا، مي أيونطا] من جهة ثالثة، أي الـ dokounta [دوكونطا] التي ذكرت بدءاً من الشذرة الأولى، وهو التضادّ الذي لا تظهر فيه الـ dokounta [دوكونطا] مجرد "ظنون" بل الأشياء عينها في ألّق مآلها من dokēin [دوكاين]. تقدّم الإلاهة عناصر الصراع الفلسفي الأساسية الثلاثة هذه على أنها "مسالك" - (odoi) [هودوي] - لا بالمعنى السلبي الحاضر في لفظة طريق، بل بمعنى المجاز الذي نستحضره في تصوّر المسلك غيرها. إنّها في ما يبدو، مسالك ثلاثة تذكر الإلاهة المسلك الأوّل، مسلك الـ ov وهو الذي علينا ولا بدّ أن نتّبعه، ثم مسلك الـ ov [مي أيون] وهو الذي لا يمكن لأيّ فكر كان أن يطرقه، وأخيراً مسلك عابر ولكن لا بدّ من تجنّبه لأنّه الضلال في متاهة(\*) الـ dokounta [دوكونطا]. إنّ هذه المسالك الثلاثة، إن اعتبرنا الأوامر الإلاهية التي خصّصت كل واحد منها، تحدّد موقع المسافر في chrivein [كريناين] أي في موقع القرار حيث عليه الرّهان ضرورة على قدره الحميم. ولكنّ هذا المسافر لم يصل إلى قمته هذه ذات المسالك الثلاثة، أي إلى مستوى القرار - أو إذا شئنا وفاءً للغة

34- راجع محاوراة السفسطائي، 244 أ، 246 أ.

(\*) - (παλιντροπος κελευθος) [بالينتروبوس كيلوثوس].



الإغريقية، إلى نابض الأزمة - إلا بعد أن جاز مسلوكا رابعا، على هامش شعاب بني الإنسان المعتادة، مسلوكٌ قد جاء ذكره سابقا، في أوّل القصيد، قد حمل المسافر، وهو غادر على غفلة منه في المسلوك الثالث، إلى ولوج موقع القرار حيث لابد أن تنقسم الطريق إلى مسالك ثلاثة.

هذا المسلوك الرابع هو الذي يعترضنا على فاتحة القصيد حين التقينا المسافر للمرة الأولى راكضا على متن عربية تهديها بنات الشمس الطريق. فلم نتساءل من آية جهة جاء وما كنّا على علم دقيق بمآتاه. كنّا فقط نعلم أنه يسير - ويا له من اندفاع! - وإنه لا يقوم بهذه المسيرة لأوّل مرة. إذ علينا، كما ذكرنا فيلاموفيتش محققا، أن نعطي دلالتها التكرارية الكاملة لصيغ التخيير في الآيات 1 إلى 8 من الشذرة الأولى : "ما هي بالرحلة الأولى هذه التي أتممت، ويزداد عارض العربية اتقاداً، وكلّما لوّحت بنات الشمس إلى الطريق إلا واحتدّ حثّاث السّباق<sup>35</sup>". فإنّ الأمر ليُعسر على المرء في أن ينطلق من مألوف الحياة الجارية ليبلغ إلى مشارف تلك القمة، أي في نقطة القرار أين تنفتح الـ ἀληθεια [اليثيا]. إنّ الـ εθος πολυτειρον [يثوس بولوطيرون]، أي العادة ذات غنيّ التجربة التي تشدّنا ونحن غافلين داخل الـ δοξα [دوكسا] لتمعنا من الوقوف عند مشارف [الحقيقة] وذلك بالغلوّ في إعطائنا اليقين بالمعنى الذي استعمله مالرو في كتاب "الصّراع مع الملاك" حين قال: "ليس من اليسير على السّمكة الدّاجنة أن نرى حوضها". ولكن إذا توصّل سجين اليقين في النهاية، وبعد جهد مستمرّ يكاد يكون مستحيلا، إلى رؤية اليقين ذاته فسوف يبلغه ذلك قولاً ثرياً. لهذا السبب، فإنّ المسلوك الذي نلتقي فيه بيارمينيدس، في أقصى سرعته، قد سُمّي بالمسلوك المنتشر تألّفه(\*)). فما هو بالمسلوك المرموق بالمعنى الذي يُتحدّث عنه كثيرا بل، بالعكس، المسلوك الذي يُتحدّث كثيرا. هذه الملاحظة التي يقوم بها إلتفاتاً، هايدغر، بتلك الرّصانة الرّهيبة التي تطبع أسلوبه فتصل بنا إلى جوهر الأمور. فهي تعني هنا أنّ المسافر، وإن بقي في نظر بني الإنسان على مقامه معهم، فقد انقطع عن غوغاء

35- راجع ديالز: هرمس.

(\*) - ترجمنا بهذه العبارة "المنتشر تألّفه" لفظة Polyphème.

العموم، بأن توجَّس الفرق الذي يتهيأ للبروز، في إلحاح وحسٍ إلهيٍّ، في صلب مقالات الحقيقة.

غير إنَّ التضاد بين المسلكين الأولين، مسلك الكون ومسلك اللاكون لا ينبسط على ذات المستوى الذي ينبسط عليه التضاد الثاني، ما بين εὐν [يون، كون] والـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر]. فالتعارض الأول سابق لظهور الـ εὐντα [يُونطا، الكوائن]، إذ أنَّ لفظي εὐν [يُون] وμη εὐν [مي يون، لا كون] لا تحدّدان البتّة سوى الكوائن من حيث أنها هي أو من حيث لا هي. وفي ملابسة إسم الفاعل وإن كانت الدلالة الإسمية دون شكٍّ قد أبقِيَ عليها، إلّا أنَّ التشديد يكون قد وقع على الدلالة الفعلية التي تنبئ بأكثر أساسية، إما عن كيفية الكون وإما عن تدلي الكون في لاكيفية أن لاكون، أي على أقصى الطرفين اللذين هما الإمكانيّتان المتنافرتان للكون ولللاكون، نسبة لما هو كائن، أيّا كان. ولكن من أين تأتي الجدوى في أن نواجه هكذا المسألة بهذا التصادم بين الإمكانيّات الأنطولوجيّة الخالصة، في تدلي كلّ حضور أنطقيٍّ (\*)؟ ثم هل الأمر يتعلّق فعلاً بإمكانيتين إثنين، أم بوجهيٍّ إمكانية واحدة أساسية؟ ولعلّ المشكل يُعاد فيطرح لتساءل لماذا أصرّ لاينيز في عديد المرّات على طرح مسألة الفلسفة جذرياً على هذه الصيغة: "لماذا ثمة شيء كائن ولم لم يكن ليس شيء قطُّ؟". ولأيّ سبب أحسّ كانط بالحاجة إلى إنهاء بحثه بـ "تقسيم مفهوم الأشياء" (\*\*) في نهاية التحليلية السبحانيّة، بعد أن عيّن "مبدأً أسمي لكلّ الأحكام التآلفية" إمكانية التجربة أي "العلاقة بالموضوع عامّة" وهي العلاقة التي مثلها كمثّل εὐν [يُون، كون] بارمينيدس، ليست بالكائن فلا تتطلّب أيّ موضوع معطى. فعبارة لاينيز "بدل لا شيء" ليست تلاعباً أسلوبيّاً في طرح مشكل الكون بقدر ما يُعتبر التحليل الموجز لمفهوم الأشياء "في نقد العقل الخالص" حذقاً بلاغياً، فالقوة التي يتقدّم بها نحو [مفهوم] العدم كلّ من لاينيز وكانط في بحثهما عن الكون، كما سبق وفعل بارمينيدس، تُري أنّ العدم هو المطلب الأصل في المقصد إلى ظهور الكون. وحين تقصّي هايدغر من جديد في "ما هي الميتافيزيقا؟" وفي تمرين رائع

(\*) - الأنطولوجي هو صفة ما يتعلّق بالكون معرفة والـ "أنطقي" (Ontique)، وهناك من يجعلها "الأنطقي"، ما يتعلّق بالكون خارج كلّ اعتبار معرفي، أي خارج كلّ عملية تنظير.

(\*\*) - Nichts

الأسلوب، المسيرة نحو العدم التي تتطلبها ظهور الكون، محاولا الإقتراب من العدم في تجربة القلق، لم يكن في هذا المسعى عديمياً أو فيلسوف القلق، مثلما لم يكن كذلك من قبله بارمينيدس، ولا لاينيز ولا كانط.

ولكن فيمَ يبقى تعيين العدم والقلق أمام العدم المطلوبين ليصبح طرح سؤال الميتافيزيقا الأساسي ممكناً<sup>36</sup>؟ ما دمنا نكتفي بطرح سؤال الكون دون أن نصله بسؤال العدم يبقى هذا السؤال أقرب بالطبع من السؤال الذي نطرحه تقليدياً حول الكوائن، بحيث يرجع هذا السؤال بيسر كبير فلا يصبح سوى سؤال عن مبدأ الكائن أو عن علته وبذلك تنقاد الفلسفة قهراً فتفسد وتستحيل إلى ميتافيزيقا لا تذهب أبداً إلا من الكائن إلى الكائن كما الأمر مثلاً في نظريات الخلق الإلهي حيث يكون الله صانع الكون، وهو أمر معقول على كل حال، وربما أكثر إنارة للأذهان من أن تتمثل العالم محمولاً على ظهر فيل هو نفسه على ظهر سلحفاة، إلخ...<sup>37</sup>. ولكن إذا بقي سؤال الكون مقاماً على المستوى الذي تظهر فيه أيضاً إمكانية العدم المضادة، عوض أن ينزل عند إغراء الكائن، فإنه باستنفار التذبذب الأولي من الكون إلى اللاكون ثم، ومن حديد من اللاكون إلى الكون، نُطرد من الموقع الآمن الذي كنا نختله في قلب الكائن إلى تغرب عند وحشة الكائن ذاته. تغربٌ موحشٌ مثل هذا - وهو θαυμαστικόν [ثوماكساين، إندهاش] الإغريق - يأخذنا عنوة ويعنف من دلالة لفظة كائن البرية، على الصيغة الإسمية، إلى ما في دلالتها الفعلية من غرابة بحيث لا بد من أن يهيا لها مستقرٌ في الذهن كما هيَّيء المستقر، حسب عبارة كانط، للـ "حقيقة السبحانية التي تقدّم كل حقيقة تجرّابية فتجعلها ممكنة". هكذا إذا يتمّ تعيين العدم من البدء كإمكانية مضادة تنوّه بسؤال الكون فتعيده إلى صياغته الحقيقية، ليصبح السؤال السبحاني، عوض أن نركه يأفل ويتعمّم ويتفتت فيستحيل سؤالاً ميتافيزيقياً لا غير<sup>38</sup>

36- هذا لا يعني، طبعاً، طرح السؤال الأساسي من أجل الميتافيزيقا ولكن طرح السؤال الذي تضع الميتافيزيقا ذاتها قيد السؤال.

37- هي السلحفاة الإلهية ذات العينين المقترحتين على الدوام تحمل الفيل الأبيض الذي يحمل العالمين

(فيكتور هيجو)

38- إن كان السؤال السبحاني يصاد السؤال الميتافيزيقي فذلك لا يعني أن الفلسفة السبحانية قد صارت تجاوزاً فاصلاً للميتافيزيقا.

. أن ديكارت، وإن سَمَّى العدم في التأمّلات الرابعة مثلما ربط هيغل "منطقياً" العدم والكون، لم يصلا كلاهما إلى العمق والجديّة الأصيلّة فلسفةً، وذلك لانشغالهما، بيسط آلة اليقين المنطقية، بالنسبة للأوّل وبتأسيس الجدل بالنسبة للثاني، هذا ما انتبه هوسرل إليه، عند ديكارت على الأقلّ، ولم يتّبعه في ذلك سوى قِلّة [من المفكرين].

إذا كان كلّ قصيد عظيم حدثاً وربما مغامرة فإنّ علينا أن ندقّق السؤال عمّا يجيء حدثاً في قصيد بارمينيدس. يمكننا أن نصوغ الإجابة كما يلي: إنّ الذي يجيء حدثاً في قصيد بارمينيدس هي السبحانية عينها<sup>(\*)</sup>، لا، طبعاً، السبحانية بالمعنى السائد منذ الأفلاطونية إلى يومنا هذا، المعنى الحاضر في [مفهوم] كائن ذي سبحة، ولكن بمعنى التجاوز أو التعديّ الجذري بكلّ كائن ممكن إلى وضّح كون الكائن ذاته. يبدو هكذا أنّ الفلسفة تنطلق بفعل ذات التحرك الذي سوف يحمل في ما بعد فكر كانط في نقد العقل الخالص، وهو الفكر الذي لم يكن أبداً، كما توقّعه كانط نفسه في براءة "تقدّمته"، "خطوة العقل الثالثة إلى الأمام"، بل كان استجداداً مبيّناً لنهج الفلسفة الأساس. ولكن لعلّ هذا الاستجداد الكانطي، بالرغم من طرافته وعمقه لم يكن بدوره إلّا البرق الخلب الساكن الذي يوعدّ، في ليل العالم الحديث، لزوبعة قد انسحبت منذ أمدٍ طويل، حسب عبارة هايدغر كنّا قد ذكرناها. من هذا المنطلق يستمدّ التأويل الهايدغري لـ [فكر] كانط<sup>39</sup> التباسه الذي لا مناص منه، وهو تأويلٌ يجعل هذا الفكر قريباً بعيداً في ذات الحين من الأصول، حتّى وإن لم يكن استنكار الماضي المنسيّ الذي تمّ ضمن هذا الفكر، في غفلة من الفكر، عمليّة رجوع إلى ما مضى بقدر ما كان توجّساً مستقبلاً لما لم يلد بعدّ.

لا بدّ هنا من أن نحدّد الأمور. ففي محاولتنا التقريب [بين الفكرين البارمينيدي والكانطي] لا يتعلّق الأمر بتفسير بارمينيدس بواسطة كانط، كما فعل ناطروب مثلاً

(\*) - نصرّ على تحويل مفهوم transcendence باللفظة العربية سبّحية وكذلك عند باقي الاشتقاقات لأن كل المحاولات المألوفة الأخرى (إعلاء، تسامي، إلخ...) تسقط في "حيثية" و"طرفية" من البديهي أن لا تتوافق مع النظرية الكانطية. أمّا "مفارقة" فهو لفظ لا ينطبق إلّا على مفهوم الـ transcendence بمعناه المدرسي - السكولاستيكي - الثيولوجي، ونفضل عليه في هذه الحال كلمة سُبحيّة (أي صفة الكائن "المفارق" للعالم المبدّع).

39- راجع هايدغر: كانط ومسألة الميتافيزيقا (بالألمانية).

حين اقترح تأويلاً نقدياً للفلسفة الأفلاطونية حوّل به [فكر] كانط عن دلالاته الحقيقية أكثر ممّا فعله بـ [فكر] أفلاطون. كلاً بل الأمر يتعلّق بمعرفة ما إذا لم يكن كانط، حسب تقدير معين، قد التقى من جديد، عبر النسيان الذي أسّس الميتافيزيقا الحديثة، بالإنهار الذي شهد مولد عالم الإغريق، حتّى لأنّه بسط شارحاً على صيغة المشكل ما كان بديهياً لدى بارمينيدس، وإن كانت صياغة كانط الصريحة لهذا المشكل قد بقيت ربّما في مرتبة أدنى بكثير من المرتفع الذي يقام فيه لمشكل بارمينيدس. لذلك، وحتّى إن اعتبرنا من المشروع دون شك، أن يُرى، مثلما رأى نيتشه، في واجهة نقد العقل الخالص النزعة قصداً إلى الفولفية [من فولف الفيلسوف]، بناءً على أسلوب برمينيدي، فإنّ كانط يبقى هو أيضاً ميتافيزيقياً على قدر كبير أدّى به إلى أن لا يكتفي بتأسيس مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، بل ارتفع إلى حدّ الإهتمام بمسألة "ميتافيزيقاء الميتافيزيقا". غير أنّ الفلسفة الكانطية، ودونها في ذلك ما يُدعى بالفلسفة ما بعد الكانطية، تظلّ عاجزة على طرح أصيل للسؤال الحاسم القادر وحده على أن يفتكّ من غور العالم الحديث البعد المتميّز لتلك الضرورة التي تجعل [من هذا العالم الحديث] تاريخياً، وهذا السؤال في حدّ ذاته هو: "ما هي الميتافيزيقا؟".

فإذا كانت السبحانية التي تجيء حدثاً في قصيد بارمينيدس هي ذاتها التي تجيء حدثاً في نقد العقل الخالص، وإن كان ذلك على وجه من الاختلاف التام، [بين السبحانيتين] يصبح من الملزم لنا أن نعتبر التعديّ الجذري الذي يبلغ ذروته عند بارمينيدس لا يودّي إلى إفلاس إختلاف الكوائن مثل ما لا يودّي إلى هذا المآل تعديّ الأشياء المعطاة بالتجربة، "نقدياً"، والذي يتمّ بـ [واسطة] "الموضوع عامّة". فعلى عكس ما يُفترض من واقع مفارق قد يكون من طبيعته أن يُحدث في الفكر الإنساني ذلك الخروج عن الذات (\*) الذي يحْييه عابراً منبهرّاً ساخراً في ذات الحين "ابن الأرض البسيط". كما سُمّي كانط نفسه في رسالة إلى صديقه يوهان غورغ هامان - على عكس [هذا الواقع المفارق]، تودّي السبحانية النقديّة إلى قلب [من قلب، يقلب] فعل الخروج من الذات بأن تجعل مصيرَه الموضوع المعطى بالتجربة ذاته. فعوض أن تحملنا هذه السبحانية النقديّة، أفلاطونياً، من عالم إلى عالم آخر، فإنّها تنتشر، كما سبق لنا

Extatische Schwarmerei [Σχηθὸς ῥυμπερὶ ἐξτατικῆς] - (\*)

أن قلنا، نوراً أتم على منبتنا ومستقرنا في هذا العالم بالذات الذي يظلُّ العالم الوحيد الأوحد<sup>40</sup>، عوض أن نُحمل حتّى اللحظة التي تطالب فيها "قُدسية" "الوازع القطعي" بحقوقها. ولكن علينا أن نتنبه : حتّى نكون، على وجه التّأصل في منبض هذا العالم ذاته، وحتّى لا تحوّلنا عن هذه المنزلة الأفلاطونية المستلهمة من الخروج من الذات لا يمكننا أن نستغني عن سبحانية [فعل] الخروج من الحال وهي السبحانية الحاضرة كلّها في تلك [المعادلة]: الموضوع التجريبي في حكم الموضوع عامّة - س<sup>(\*)</sup>، والتي تمكّن وحدها "المعرفة" من أن تؤول إلى موضوع ما، أيّا كان. من هذا المنطلق لا تستطبق أفلاطونية كانط المضادة الفكر على ما في التجريبية من ابتذال أوصلته مهارة هيوم الأدبية [في عصر كانط] إلى قدرٍ من الإرتفاع وأعطته سعة لم يشهد لهما ذلك العصر مثيلاً. إنّ ما اكتشفه كانط من جديد فأبقى عليه بقدرة على صارم الإحكام أضععتها الفلسفة منذ أمدٍ بعيد، هو الإقرار بأنّ الطريق الذي يرتدُّ بنا<sup>(\*\*)</sup>، إلى موطننا ليس طريق التجريبية الخامل. إن هو إلّا طريقٌ فلسفيٌ يطالبنا العبور فيه بالمصابرة على - أي طول المسافة والطواف<sup>(\*\*\*)</sup> - كما نبهنا إلى ذلك افلاطون في محاوره فايدرس، وفي الجمهورية ثمّ في المديني<sup>41</sup>، حين لام ساخراً أولئك الذين يستعجلون أمرهم فلا يقومون على مجالدة هذا الإمتحان وحين تحدّاهم على أن يأتوا بما هو أفضل في وقت أوجز. لقد احتاج كانط، ليلبغ خاتمة الطريق نحو "المعرفة" إلى تعيين الكيفية المتفرّدة التي تجعل المواضيع التجريبية في حكم<sup>42</sup> "الموضوع عامّة - س"، أي في حكم ما ظلّ حميماً على وجه متأصل في علاقة التّرابط السبكانية عند [فعل] الخروج من الحال، [وهو حكم] ذو جذريّة أعمق من أيّ ارتباط بعلة ما. إنّ إنارة هذا البعد المتميّز في علاقة التبعيّة واستكشافها المدقّق، علماً بأنّها أعمق حميميّة وأعرق بُدأة من كلّ علاقات العلّة، تتعدّى بذلك تلك العلّة بالذات التي اكتفى بها لحدّ الآن التفسير الفلسفي، [إنّ تلك الإنارة وذلك الإستكشاف] قد صنعا، حين وفّرا حلاً ميتافيزيقياً

40- لا يصل كانط البتة إلى هذا الحدّ.

(\*) - بالألمانية في النصّ Bezeihung auf den Gegenstand überhaupt = X

(\*\*) - oukade [أويكادي]

(\*\*\*-) μεηκη και περιόδους [ميكي كاي بيرودوس]

41- μεγκλων γαρ ενεκαπεριτερον (فايدرس، 274 أ)

42- راجع هايدغر: رسالة في الأنسبة و مقدمة إلى الميتافيزيقا.

لم يكن منتظراً لـ "مشكل الواحد والمتعدد"، فتوة نقد العقل الخالص المؤبدة وحملانا في نهاية المطاف<sup>(\*)</sup> إلى طلق الهواء. لكن هذه الفتوة وهذه الطلاقة لم يكن قد أحسّ بهما أولئك الذين تغاضوا عما نبّه إليه كانط من أن النقد<sup>(\*\*)</sup> لم يقدم في الفلسفة "مقياس حرارة جديد"<sup>43</sup>، فلم يدركوا أن فهم ما يطرحه [هذا الكتاب] على محكّ التساؤل لا يتطلب فقط قراءته من أوله إلى آخره كما يُقرأ الإعلان المنشور، "مع اللجوء إلى القاموس عند الإقتضاء"<sup>44</sup>. إن هفوة العلم الموسوعي هذه لتمنعه من الاعتراف بأنّ فلسفة معينة أقدمت مع كانط، ولأول مرة منذ قرون، على الإندهاش في مواجهة الكائن، إندهاشاً ذا بعدٍ مغاير تماماً لإنبهار بسكال الميتافيزيقي يحدّد بيننا إندهاش بارمينيدس الأنطولوجي.

فالموقع الذي يصاعّد إليه فكر كانط مجاوزاً الكائن، مطاولاً بارمينيدس، ليس قطعاً الموقع الذي تُنحز فيه مسلّمة العلية المفارقة، قاعدة كلّ "تفاسير" العالم، كـ "نظريات الخلق" وقاعدة "الأدلة" الديكارتيّة على "وجود" الله والأشياء. بل إنّ هذا الموقع الذي تراءى لحظة للابنيز، فحرّره هذا الفيلسوف، مرة على الأقلّ، من الإغراء الأنططي<sup>(\*\*\*)</sup> الذي يتضمّنه السؤال الأنطولوجي، وذلك حين عيّن العدم إمكانيّة مضادّة للكون، فهو [هذا الموقع] لا يعدو أن يكون إلاّ فجوة ماء، أو بالأحرى فارقا ما بين الكون والكائن، وفيه فقط يصبح من الممكن أن نلتقط في ومضة البرق — تلك التي أومض بها هيراقلطس في علاقة تلازم جوهرية مع الأصل — كيف أنّه قد تقرّر عمقا وامتلاء مصير الكائن بقدر السعة التي يتوصّل إليها وضوح الكون. إنّ هذا الفارق الذي يميّز بين الكون والكائن فيجعلهما ينفرجان حتّى يجمعهما من جديد في فلق متأصل، يمكننا أن نتعرّف فيه الآن على العلاقة المتفرّدة التي مازالت تحمي في الحديث التباس إسم الفاعل الذي ليس كمثله شيء. إنّ مثل هذه العلاقة وهي أكثر بداءة من كلّ عليّة تقيض من الكائن لهي، ضمن التعدي لكل كائن بسيط معطى،

(\*) - بالألماني في النص: ins Freie

(\*\*) - إذا جاءت كلمة النقد هكذا معرّفة ومشدّداً عليها فإنها تشير إلى كتاب كانط نقد العقل الخالص.

43- راجع كانط ومساءلة الميتافيزيقا (بالألمانية).

44- نفس المرجع صفحة 41.

(\*\*\*) - Ontique: أي نسبة للكون خارج كلّ عبارة.

علاقة السبحانية ذاتها وفيها يبرز للنور من خلال الذبذبة بين الكون واللاكون، ذاتُ بُعد الكون والكائن. فهذه السبحانية لا تقارن بتلك التي تجرّ الفكر إلى الخروج من الذات نحو الموجود المفارق وهو ما يضاهي طلاق الكائن وربّما في النهاية تصفيته تصفية الـ εὐχαιρεῖν [إيان كايرين] الأفلاطوني. [إنها بالعكس، عمقا وامتلاء، سبحانية لأجل الكائن. ولكنّ ما يحتفظ به الكائن من هذه السبحانية، حاضراً أو غائباً، هو ذات ألق الكون وحدّ مضائه في تنازعه الأوّل مع اللاكون، لا فقط رجوعات الحضور والغياب التي لا يفتأ مستحيلاً إليها كلّ كائن، وإن لم يبق هذا التداول المستمرّ بين الحضور والغياب الذي نلاحظه في الكوائن مجرد حادث عارض. فهذه السبحانية قد أُثّرت ما قبليةً (\*) على وجهٍ معطى بداءةً وكأنّ قد أنهكها تعيين حدودٍ لم تعد تبيح التعديّ البتّة. هكذا فإنّ الاختلاف في ما سوف يسمّيه كانط فيما بعد "المواضيع التجريبية" ستعيد δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] بارمينيدس، مع شيء من التغيير، ويبقى محدّداً بثبات التضادّ الذي يحكمها والذي لا تمكّن مجاوزته وهو المفروض عليه أساساً. أن تكون بداءة الكون، عند كانط، محدّدة على وجه السبحانية على أنّها موضوعيّة، فذلك لا يعني سوى موضوعيّة [الشيء] الموضوع، تلك التي تقدّر ما قبليةً حضور الكائن الذي لا يمكن أن يُقال أنّه لم يكن [كائناً] إلّا نسبةً لمثل تلك الموضوعيّة، وذلك حسب الإمكانيات الأربعة التي تحدّدها التحليليّة السبحانية. إلّا أنّ ما ليس موضوعاً ليس بالكائن إلى حدّ أنّ فشل إمكانية مفهوم الموضوع ذاتها، فشلاً مطلقاً، هو في درجة العدم القصوى أي العدم السالب (\*\*). وهو آخر ما يُشار إليه بالتسمية وما لا بدّ لكلّ فكريّ أن "يتحاشاه" كما يتحاشى εὐχαιρεῖν [لا كون] بارمينيدس.

نرى إذا أنّ التضادّ البارمينيدي بين الـ εὐχαιρεῖν [أيون، كون] والـ οὐκ εὐχαιρεῖν [مي أيون، لا كون] لا يتفق البتّة والمسعى الذي يحولنا عن الـ εὐχαιρεῖν [أيون، الكوائن] ليرمي بها في ما يقارب العدم، وإنّما يتفق والحفز الذي يطلق التضادّ الأساسي فيديها في "حقيقتها" الملتبسة، أي على دوال رجوعات الحضور والغياب التي ما تنفكّ

(\*) - a priori

(\*\*) - nihil negativum



تستحيل إليها. إنَّ تناوبات الظلِّ والنور التي تطيع الـ εοντα [أيونطا، الكوائن] تجيء ضرورةً بما قد عُيِّن في البدء من حدودٍ، وعلى اقتضاها فقط نستطيع مواجهتها على وجه الوثوق "داخل تلك الدائرة التي ما تنفك تتحوّل، قراراً ومبادرةً، فعلاً ومسؤوليةً، ثمّ أيضاً اعتباراً وصخباً، وإنهياراً وتيهاً"<sup>45</sup>، تلك الدائرة التي هي العالم بالنسبة لنا نحن، وفيها يظلّ كلّ كائن حاضر بمجرد حُطامٍ من الحضور قد ابتلعه هوة الغياب :

أبدأ لن يُستطاع إخضاع الكون لاختلاف ما لم يكن (\*)  
ولكنّ الغائبين يفتقرون حتّى إلى الجهد الذي يُسلمهم إلى غياب صرف:  
إلاّ أنّ ما هو غائبٌ، عليك أن تحدّق فيه، فإنّه للفكر صلْدٌ حضور (\*\*).

ذلك لأنّ شيئاً ما من هؤلاء الغائبين يبقى يوعد دائماً بالرجوع إلى الحضور وإن كان رجوعاً على وجه الرداءة، أو حتّى رجوعاً سافلاً، كما في ذلك الرجوع الدائم عند نيتشه، لما توجّس منه أيضاً رجْعٌ ما يكنّ له البغض الأشدّ. في حضور بلتهم الغياب، باقٍ على عجزه في أن يتهافت جذرياً، ألاّ نأتي إلى التعرّف على تلك المقاربة وذلك التوفيق ما بين الـ παρῶντα-απῶντα [باريونطا – أيونطا] الذين ذكرهما هيراقليطس ؟ فإن كان القدرَ (Μοῖρα) قد أقامنا في الموقع الأوسط من الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] يصبح من الممكن لنا أن نمتحنه على وجهين اثنين. إمّا أن نستسلم له حين يياغتتنا فيشدّنا إليه، أسارى "مناهته"، في غُلُول "العادة ذات غنيّ التجربة"، فنمسي أولئك الـ δεικναι [ديكرانوي]، أي ذور الرؤوس المزدوجة، من هم في هذا الموضع وفي غيره، من همّ قد ذابوا في "الجموع المتذبذبة التي ترى للكون وللآكون معاً سلطاناً، ولما هو وما ليس هو، أولئك الذين لا نجد لهم بتاتاً إلاّ المثاهة". وإمّا إنّنا نستطيع أيضاً، عوض أن نقتصر على ما في الوله بالـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] من براءة تجاذبنا إلى شراكها، أن نواجهها فلسفياً

45- راجع هايدغر

(\*) - ου γαρ μητοις τουτο δαμηι μη εοντα

[أو غار ميطوطي طوطو دامهي إيناي مي إيونطا]

(\*\*) - λευσσε σε απρεοντα νοωι αποντα ομως

[لوسّي ده أموس إيوناتا نووي باريونطا بيواوس]

انطلاقاً من التضاد الذي يُبدي مَوْرَها فتعلّم عندئذ علماً لا يُجاوِزُ أن لا سبيل إلى الإسلام بقرارٍ في الحضور، بما أن الحضور قد أتى عليه نحرُ الغياب، ونعلم في آن، وللسبب ذاته، أن ليس علينا أن نرتّب القرار في الحضور ترتّباً لا مبالغاً فيه، علماً بأن لا غيابَ على وجهٍ من التأكد التام واليأس القاطع، إلّا ربّما ما تقاصى من ذلك الغياب الذي لا يسمّيه القصيد بل يوميء به حين يذكر في البيت الرابع من الشذرة الثانية عشر، ذلك المخاض الرهيب الذي ما إن جئنا منه على وجهٍ من الألوهة إلى العالم إلّا وقد تمكّن منا المشيبُ وعایش فينا غضاضة الشباب فصرنا منه إلى الموت به.

فالموقع الذي يتنزّل فيه قصيد بارمينيدس هو إذاً السبحانية، لا تلك السبحانية المماثلة التي بقينا عليها ميتافيزيقياً منذ أفلاطون، بل سبحانية أساسية لن تتألق في موقع آخر كتألقها هاهنا. فإذا كان نور الـ εοῦ [أيون، كون] الذي لا ظلّ فيه وظلّ الـ μῆ οὐρανός [مي إيون، لا كون] الذي لا نور منه، اللذان يذكرهما بيتُ الشذرة الثانية الغامض، قد رُفعا في تضادّهما إلى ما لا طاقة للإنسان به، فما ذلك لكي ندعى، خروجاً من الذات، إلى الإسلام لأوّل طرفي التضادّ فنُعرض عن الطرف الآخر، وإنّما لكي نتلقّى الحفز الذي يدفع بنا، ونُحن على عدّة، في منبض حيّز التناوب بين الظلّ والنور الذي يتعهّد به هذا التضادّ، لا كما تتعهّد بالمعلول العلّة بل كما يتعهّد الكون بالكائن، في الصميم الأعمق من الفارق الذي يحمل إلينا الالتباس في لفظة الـ οὐρανός [أيون، كون]، على قدرٍ من الكمون لم ينفك مطّرداً. من صميم الـ οὐρανός [أيون، كون] الأعمق إذاً "تولّد" الـ δοκουντα [دوكونطيا، عالم الظاهر] وفي صميم الـ αληθεια [أليثيا، الحقيقة] الأعمق يقع أصل الضرورة في الـ δοξα [دوكسا]<sup>46</sup>، نظراً إلى أنّ علاقة المبادلة التي تأكّدت مراراً في الفلسفة الإغريقية بين الـ αληθεια [أليثيا، الحقيقة] والـ οὐρανός [أيون، كون] تلازم توسّع الفارق الذي حاولنا إبداءه. ففي هذا الأمر ما هو أهمّ بكثير من مجرد "خاصية" تستأثر بها الفلسفة الإغريقية، وفي موضع هذا الفارق يقع أيضاً الأصل من كلّ تأسيس ومن كلّ إبداع حق، إذ أنّ الإبداع ليس إلّا فتح الجواز للكائن على قدرٍ ما ينكشف من الكون. وإنّا لا نلقى جوهر ما في القصيد في عظّمة ما أعدّ لبنائه من وسائل، ولا في الطاقة التي سُخّرت له، ولا في ما

46- راجع هايدغر: شعاب، ص 180 (بالألمانية)

يفاجيء به تركيبه، وإنما في لطف المَن الذي يفيض منه إشعاعاً فلا جَهد يقوى على مغالبته ولن يكفي جهْدُ لمواجهته. إن هي إلا مصارعة أو هو قتالٌ يختلف اختلافاً عن "عراك بني الإنسان". في هذا القتال الذي هو في الحقيقة الـ πολεμος [بوليموس] الذي ذكره هيراقليطس أو صراع العمالقَة الذي ظلُّ أفلاطون يحفظه عن النسيان، تكون سعة اليَين، الذي يبقى التضادُّ عنده مفتوحاً بين الكون والآكون، هو الحاسم في تحديد سعة اليَين التي تمكّن الكوائن من الظهور على قدرِ عالمٍ. إنَّ صراع الأصول هذا هو وحده الذي يُيدي(\*) بظُهر الكشف(\*\*) مَن الذي سيكون إنساناً أو إلهاً، حراً أو عبداً، أي مَن الذي سيحظى بشرف الكون وبهائه، أو مَن الذي سوف لن يكون إلا سِقْطاً من حضورٍ أو حُطاماً منه قد ابتلعه الغياب. ولكنَّ هذا الفتح لا يبيء حدثاً في العالم إلا على مَن كانت له قوَّة تحمله، مثل بارمينيدس أو فان غوخ، أي من انتدَر على إبقاء سؤال الكون والآكون مفتوحاً فأقام بذلك، داخل البئر المؤسَّس<sup>47</sup> الذي يفترضه كلُّ تأسيس، بحالاً تستغلّه فيما بعد، غافلةً عما جاء به، جموعُ الحكَاة التي لا تعرف التعب. لتذكُرْ قولة براك: "ليس الفنَّان من استعصى عن الأنهام، بل من غفل عنه، إذ يستغلّه النَّاسُ دون أن يعرفوا أنه هو"<sup>48</sup>.

ثمَّ إنَّ موقع ما بلغت إليه جسارة بارمينيدس في حثاث عدو العربَة الذي وافق مرام نفسه(\*\*\*)، وهو الموقع الذي التحق به فيه المبدعُ، موقع الحميمية التي هي فارق الكون والكائن، حتَّى فلق الكائن على قدر الكون، وإن كان هذا الموقع موقع كلِّ عزّة، ففيه أيضاً يوعد المهلكُ الأقصى. ذلك ما نعلمه من جوق أنظيغونا التي عزفت في إصرار عن ذاك الذي "قيل" عنه<sup>49</sup>:

بين نظام الأرض

وإنصاف السَّماء، هنالك يلقي المرء

متعال عن المدينة، مسلوباً من المدينة

(\*) - (εδοικς) [إيدايكسي]

(\*\*) - (σποιηος) [ليويسبي]

47- هو عنوان البيان الذي وقعه أندريه بروتون (La rupture inaugurale)

48- كتاب النهار والليل.

(\*\*\*) - θυμος [ثوموس].

49- المجهول الذي بُني له فعل قال هنا هو الجوق.

مَنْ قَدْ ظَلَّ اللَّأَكُون رَفَقَتَهُ

يَبْغِي جَسَارَتَهُ.

إنَّ التَّخَلِّيَ عن هذه الجسارة لإقامة أَمْنِ الإنسان ضمن الكائن على يقينٍ [البعد] الأنطقي فقط، دون الإنشغال بـ "مأني" هذا الكائن الأنطولوجي يَبْقَى الممارسة الميتافيزيقية الأوسع مشاعةً. قليلون هم الذين يُقدمون على التضحية بالأمن ليُجابها، في حفز مسألة الكون وتذبذبها في اتجاه اللاأكون، مناخ اندحار الصقيع، أي ما هو القلق الحق، ذلك الذي تجرّأ فاليري مرّةً فقال عنه: "أيها القلق، يا مهني الحقيقة<sup>50</sup>".

إنَّ هذا النوع من القلق لا يشترك، طبعاً، إلّا في التسمية مع ذلك الإضطراب الذي نعرفه بالتأمل الذاتي في الدواخل النفسية أو في الكشوف السريرية وهو ما يتدارس علمُ النفس أعراضه وأسبابه، وما هو بالقلق الذي تحدّث عنه بسكال، المفكّر الذي نسب إليه فاليري طبع الممثل المسرحي القدير، في دراسةٍ اعتبرها بعضهم مسفةً. إنّه قلّق من جرّوء، على حدّ تعبير هايدغر، "قلقٌ لا يرضى بأن يُعارضَ بالفرح ولا حتّى بهناء عملٍ يُمارسُ في دعةٍ. القلق الذي نعني يقيم، خارج هذا الصنف من التعارض حلقاً سرياً مع سكينّة الرغبة المبدعة ولذتها، حين يظهر في العالم المبدع"<sup>51</sup>. إذا كانت الجرأة في أن نلتحق ببارمينيدس عند الموقع الذي يقيم به قصيده فمن أين لنا أن نَعْجَب حين يلتقي أحدُ أعظم قصائد فاليري من جديد بذات مناخ فكر بارمينيدس، أي بذلك التعارض بين الكون واللاأكون الذي تفتح به الإلاهة الشذرة الثانية ؟ لنا أن نَعْجَب ربّما من تثبيت الآيات البندارية طالع مقبرة على البحر، وفيه يبدو أن فاليري قد التحأ إلى بنداريوس كي يتصدّى لبارمينيدس مستلهماً من بنداريوس "إنسيته" ليواجه بها السّرّف الميتافيزيقي الذي انقاد له المفكّر الإلياتي. ولكنّ فاليري الذي يفاخر باستخفافه باللغة الإغريقية وبالإغريق، وإن كان اعتمدهم متحمساً في أعمالٍ مسرحية، يفلطن بالقدر نفسه في تأملاته. إذ إنّ الفلطنة لا تحتاج

50- راجع كما هو (Tel Quel) بالفرنسية، ج I ص 213.

51- راجع ما هي الميتافيزيقا (بالألمانية) ص 34.

إلى الاختصاص في الهلينية ويكفي لذلك أن يستنشق المرء ريح العصر فلا يبقى، على غرار ما فعل نيتشه، إلا أن تقوم بفلطنة مضادة وهذا ما قام به فاليري ظاناً أنه يقتضي أثر بنداريوس.

أما إذا أرجعنا الأبيات البندارية [على طالع قصيد فاليري] إلى سياقها في البيئية (\*) الثالثة فلسوف نرى أنها تعيدنا إلى المنزل الأرضية: على وجه أوضح مما في البيتين الذين أثبتهما فاليري.

"على المرء أن يطلب ما هو الأوفق  
من لدن آلهة تحلت بحس مآله الموت،  
رجوعاً إلى ما ظلّ بين أيدينا  
وما بات من نصيبنا.  
لا تكوني، آيتها النفس يا حبيبي،  
حثة إلى حياة لا تفي،  
بل من الجهد استنفدي كل القدرة."

في قصيد فاليري، يطابق الإسلام إلى "الألق المطمئن" (\*\*)، على وجه الخروج من الذات عند الـ εοῦ [إيون، كون] التهافت في الـ "الغياب الكثيف" عند الـ μῆ εοῦ [مي إيون، اللاكون]. ألم يصرح هيفل بأن "الكون المحض والعدم المحض صنوان"؟ ذلك فإن قصيد فاليري لا يأتي على التواءات "تعبان الماء"، ونعني الـ δοκουντα [دوكوتطا، عالم الظاهر]، إلا إذا طلق، بموجب ما يشبه الانقلاب، التضاد "المفرغ" الذي طلق بدوره ميتافيزيقياً الصيرورة. ولكن الشاعر، وقد حالت عتامة "العالم الحديث" دونه ودون الحقيقة الإغريقية، لم يحس بما كان الإغريق يرون، من أنه يلقي بنا إلى ذات منبض "الواقع" بتلك القوة الفريدة "الإلاهية" الرابضة في الكون والعدم، ولم يدرك أن ما حسيه تنافراً بين مقالتي بارمينيدس وبنداريوس هو في الواقع أبلغ ما يمكن من التقاربة على مسافة متساوية حيث هما، بعيدين عن كل

(\*) Pythique - من بيثيا (Pythie) وهي سادنة معبد أبولو المترجمة لأقوال الإلاه.

(\*\*) - عبارة من قصيد فاليري مقبرة على البحر (scintillation serene).

شكل من الأفلاطونية. ف  $\pi\alpha\rho\ \pi\omicron\delta\omicron\varsigma$  [بار بودوس، ما هو بين ايدينا<sup>(\*)</sup>] عند بنداريوس و  $\delta\omicron\kappa\iota\mu\omega\varsigma\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  الـ  $\delta\omicron\kappa\upsilon\omicron\nu\nu\tau\alpha$  [دوكيموس آيناي الـ دوكونطا، ترآيات الظاهر] عند بارمينيدس هما شيء واحد، أي أنّ حكمة بارمينيدس بنداريّة ولا تفلطن وفي ذلك يظهر تأصلها الإغريقي. كذلك الأمر بالنسبة لنشيد بنداريوس، إذ "هو يسكن شعراً" ذات المرتفعات التي تسكنها فلسفة بارمينيدس. ومن الممكن أن يتصدّر البيتان الذان أثبتهما فاليري طالع مقبرة على البحر، خلافاً لما يقتضيه التسلسل الزمني، قصيد بارمينيدس أيضاً. وإذا كان فاليري قد التحق بالإلهام المتأصل في الفكر الإغريقي، فإنّ ذلك لا يظهر في البداية من قصيده بقدر ما هو حاضراً في الفقرات الثلاث الأخيرة منه، حيث ظنّ الشاعر، حين ذكر هبة الريح على البحر، أنّه ينفذ عنه كلّ فلسفة، في حين لم يُعرض في الواقع إلّا عن الأفلاطونية، وإنّ ما أُذّن في تلك الفقرات الثلاث، عن غفلة من الشاعر، ليس إلّا تأصل الـ  $\delta\omicron\epsilon\chi\alpha$  [دوكسا، الظنّ] ما قبل السقراطي في حميميّة علاقتها بالـ  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  [ألثيا، الحقيقة].

حاولنا لحدّ الآن أن نطرح من جديد فنحله مشكلاً قديماً يخصّ وحدة قصيد بارمينيدس، وبيّنا أنّ هذا المشكل قد بقي يستعصي عن الحلّ بسبب مسلّة أفلاطونية المضمون أقامت عند أساس كلّ تأويل ممكن لقصيد بارمينيدس وأوصدت الباب دون فهم هذا القصيد. فقد ظلت هذه الأفلاطونية تصرّ على المطالبة باعتبار الـ  $\delta\omicron\epsilon\chi\alpha$  [دوكسا، الظنّ] وهماً بحتاً، إمّا لإقصائها نهائياً على أنّها مجرد ظنّ لا أساس له (ديالز)، وإمّا لاستعادة استغلالها بالإبقاء عليها داخل ترجيح الافتراض فقط (فيلاموفيتش) وإمّا بأن تُفرض عليها وعلى صيغة التحقير مرتبة السقطة الأولى التي تكون المعرفة بموجبها قد اقترفت إثم الجوانية دون أن يكون لها القدرة على تحليل طبيعة هذا الإثم المتميِّزة (راينهاردت). ولا بدّ لنا أن نتفكّر هنا في ما قاله ديالز، مصيباً، عن "طابع المغامرة"<sup>52</sup> في تأويل الـ  $\delta\omicron\epsilon\chi\alpha$  [دوكسا] كما اقترحه راينهاردت: "لا جدال ولا افتراض: "إنّا نتفق مع راينهاردت في هذا الرأي الجيّد، ولكن لا سبيل إلى الإقرار بـ "إثم" قد تكون اقترفته المعرفة فالزّمها الظنّ"، لن يتوضّح أمره قبل مجيء

(\*) - حرفياً: ما هو تحت أقدامنا، أي عالمنا الحاضر.

52- راع كتاب باومنيديس، دار يورديه، ص 12، (بالفرنسية).

كانط ! إِنَّ الصَّلَة بين الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] والـ αληθεια [التيثيا، الحقيقة] تستقرّ كلها عند الفارق الأنطولوجي الذي هو موقع قصيد بارمينيدس الأصل حيث إلى الـ δοκουντα [دوكونطا] أي إلى παρ ποδος [بار بودوس، ما هو بين أيدينا] بنداريوس، تدفعنا قوّة السبحانية ذاتها، عوض أن تحيّدنا، خروجاً من الذات، عنها. أن تستشعر هذه السبحانية، في العمق الأحمّ من ذاتها، كـ Μοιρα [مويرا، القدر]، أي كذات اللّغز في ما لا يُحاوز، فذلك يُظهر، في الفكر الإغريقي أصلاً، أن لا شيء يأتي على مثل هذا اللّغز الذي نجىء بموجبه وحده إلى العالم كي نموت به، فلا نفثاً تنوّل أمره على دين لا حلّ منه، بالجسارة التي تستحيل سؤالاً. فإذا ارتخت جسارة التساؤل، تملّص اللّغز فيبدأ إذ ذاك التّيه في العالم المُعاش<sup>53</sup> الذي يهمنّا على وجهٍ أحمرّ من كلّ ضلال<sup>54</sup>. بعبارة أخرى وبالنّسبة لبارمينيدس ولبنداريوس ولصوفوكليس أيضاً لا يكون "الإندهاش" (\*)، عند الإغريق، مجرد بداية للفلسفة (\*\*)، كما سيكون الأمر بالنّسبة لأفلاطون، وبالأخصّ لأرسطو، [إندهاش] ليس عليه في ما بعد إلّا أن يُحاوز مجرد البداية، بإعمال آلة تفسير فيعزّدي إلى "الإندهاش البليد" الذي سيدينه، بشيء من الكبرياء، "يقين" الديكارتيين. إنّ إندهاش الإغريق، على العكس من ذلك، يظلّ جوهرياً في الفلسفة الحقّ، التي تستسهل الجنث على البرّ بالوعد في مواجهة البراعة التي تبسط التفسير وتُمنّي بـ "معرفة كلّ شيء والعلم بكلّ شيء". إلى هذا الإندهاش الذي لن تنتهي من التمرّس عليه يدفعنا الأمر البنداريّ القائل: "صوّر من أنت، من غير أن تنقطع عن التمرّس" (\*\*\*). إنّ هذه القولة لا تروم، طبعاً، إسداء درسٍ في التواضع فينداريوس لا يتحلّى بالروح الأكاديمي - بل منها نستخلص المكايل التي يمتحن بها الإنسان ذاته، كما في قصيد بارمينيدس، حسب رصانة قدره المفرد.

53- راجع هايدغر: عن جوهر الحقيقة (بالألمانية) الفقرة 7.

54- راجع البيثيات الثانية، 72.

(\*) - θαυμάζειν [ثوماكساين]

(\*\*) - αρχη φιλοσοφίας [أرخي فيلو صوفياس]

(\*\*\*) - γινώσκεις οὐκ οἶσθα [غينوي أو يوس إسّي، ماثون]

يتَّجه هايدغر بفكره صوب حقيقة بارمينيدس وبنداريوس وكذلك صوب حقيقة هوميروس أكثر مما يصبو بفكره إلى أيٍّ من الأشكال التي تتقمَّصها الحقيقة لبسط سلطانها على العالم وبذلك يستعيد تجربة صراع الأصول البدئية ويفتح على وجه التواصل جوهر الحقيقة فيحددها على أنها موقع التحرك من فعلٍ دفاعيٍّ مزدوج، ذلك الفعل الذي يواجهنا، على مستوىٍّ أوَّل، في الـ *δοκιμῶς εἶναι* الـ *δοκουντα* [دوكيموس آيناي الـ دوكونطا، الكوائن المترائية في عالم الظاهر] أي، رجوعاً إلى قوله نيتشه، في لعبة الدوائر الدائمة ولدى ما فيها من زخارف "مزدهرة، مخادعة، خلائية، حياة"، وتواجهنا، على المستوى الآخر، حيث تتملَّص حريضة في عمقها على التحفظ لأجل القول، حتَّى مبلغ السكون الذي لا يُعلِّمنا إلاَّه. "إنَّ المُقام في العراء بقلب الكائن، أي بوضَّح الـ *αλητεία* [التيثيا، الحقيقة] لا يبدو الركح الثابت الذي قد أزيح الستار عنه باستمرار فتركنا تتأمل على رسلنا لعبة الكائن، بل إنَّ الوضع لا يجيء حدثاً إلاَّ على وجه هذا الفعل الدفاعيِّ المزدوج"<sup>55</sup>. هكذا الأمر في منزلة الإنسان عزَّة ومخاطرة، حين تكون العزَّة في إباء الانسحاب من المخاطرة ومجابتها وصولاً إلى قلب الحديث الذي هو ذات موقع الفارق، أي أحَمَّ ما يؤعِد به الكونُ الكائن.



لكنَّا عند هذا الحدِّ من حديثنا لا بدَّ من طرح سؤالٍ ثانٍ، إذ لا يكفي ونحن إزاء قصيد بارمينيدس أن نتبيَّن علاقة الـ *εὖν* [أيون، كون] عامةً بالـ *δοκουντα* [دوكونطا، عالم الظاهر] وهو ما يؤدي بنا إلى تأويل هذه العلاقة، إن رُمنا تعبيراً آخر، فنرى فيها تلك الصلة القائمة على وجه إشكال لا يُستنفد، بين الواحد والمتعدّد على أنها صلة كامنة عند البون الذي تحويه صيغة اسم الفاعل *εὖν* [أيون، كون] ذاتها. ألم نكن قد أهملنا، خلال تحليلنا لهذا الفارق الأساسي، والحدِّ الآن، فحص ما يمكن أن نسَمِّيه الثنائية الأخرى، تلك القائمة بين الـ *εὖν* [أيون] والـ *νοεῖν* [نواين، فعلُ الفكر]، والتي لا يقلُّ دورها في القصيد أهميّة عن دور الفارق المشار إليه؟ إنَّ ثنائية الـ *εὖν* والـ *νοεῖν* قد أسفرت تاريخياً عن محاجات لا تقلُّ شدَّة

55- راجع هايدغر: شعاب... (بالألمانية) ص 72.



عن ثنائية ال- εὖν وال- δοκουντα. تُفهم لفظة νοεῖν عادة على أنها فعل الفكر ولفظة νους على أنها الفكر. فلنقبل هذه الترجمة "الكلاسيكية" على أنها فرضية مؤقتة. فعند العلاقة بين الكون والفكر التي تخترق قصيد بارمينيدس والتي لا تقل حسماً عن العلاقة بين الكون والكوائن، ألسنا نجد مسألة المعرفة ذاتها مطروحة؟ وحسب الطريقة التي سيحلّ بها هذا المشكل، ألسنا نتجه بالضرورة نحو طرف من طرفي التضاد الذي يبدو هو أيضاً، على غرار التضاد بين المفرد والمتعدد، ضروري كي تُقام الفلسفة، ونعني به تضاد المثالية والواقعية؟

لئن كانت لفظتا المثالية والواقعية من أشد الألفاظ خطراً في سياق الحديث بسبب كثرة ما يمكن أن تشيران إليه، فإنه ل يبدو أنّ الفلسفة تسمي واقعياً كلّ مذهب يحدّد المعرفة انطلاقاً من "موضوعها" وقد أوّل هذا الموضوع بدوره على أنه "موجود" حقاً خارج الفكر، أي مستقلاً عنه، كذلك وبالمقابل تؤكد المثالية أنّ ما يحسبه الحسّ العام شيئاً واقعاً حقاً لا يوجد إلاّ بالفكر وفيه. فإذا كنّا نستشفّ من الواقعية، قدراً من السّذاجة فإنّها توحى كذلك بالعنفوان، في حين تدّعي المثالية ممارسة العمل النقدي ولكنّها تبقى معرضة للإتهام الذي يعتبرها تنهك الواقع حين تجعله مجرد "مثلي" ذهنية. لنا حينئذ أن نتساءل. هل أنّ بارمينيدس مثالي أم هل هو واقعي؟ تظلّ كلّ إجابة عن هذا السؤال متوقّفة على المعنى الذي نعطيه لذلك البيت المنعزل، الذي يقوم وحده، في نخوة إيجازه الرهيب، في الشذرة الثالثة من القصيد :

ما هو هو، يقول بارمينيدس، فعل فكر وكون في آن (\*)

ثم يُضيف بُعيد ذلك (الشذرة الثامنة، البيت 34):

إلاّ أنّه لذات الشيء. فعل الفكر وما لأجله يصوّب فعل فكر (\*\*)

(\*) - طو غار آتو نراين إستين تو كاي إيناي

το γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

(\*\*) توتون دء إستي نراين في كايأوسيكين إستي نوهيما

ταυτοῦ δ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νοηµα

ولا نستغرب بعد هذين التقريرين أن يُعدَّ بارمينيدس مثالاً تارةً وواقعياً تارةً أخرى، أي إما من أوائل المبشرين بالذاتية الديكارتية المتأخرة والمثالية الهيجليزية أو من أوائل أسلاف الواقعية المسيحية والمادية الماركسية، هذا إن لم يذهب بعض المنظرين في خيالاتهم إلى دحر بارمينيدس وراء بدائية لا يمكن عندها أن يبين في ذهنه التمييز بين المثالية والواقعية، وهو التمييز الذي لا مناص منه "فلسفياً" !

لقد أصبح هذا الاتجاه الثالث اليوم هو الغالب لدى صنف من معاصرنا، تَمَنُّ تخيّل، تحت تأثير أفطع العجائب التي يأتي بها ذلك التّيه في المعيش الذي كنّا قد ذكرناه، أنّه من الممكن أن يُواجه الفكر الإغريقي "علمياً" لا فحسب على أنّه مشكّل يختصّ به علم الحفريات كالذي يُطرح في زمن "جمال الثقافة"، الزمن الذي بقي يُبارك إلى اليوم، بل وأيضاً على أنّه من اهتمامات علم الاجتماع والأنثوغرافيا<sup>56</sup>.

ولكن، وقبل أن نصنّف بارمينيدس على هذا النسق، أو أن نكون أشدّ قسوةً فنُدحره الدّحر الذي وصفنا، لعلّه من الأنسب أن نبدأ بالنظر في طبيعة هذا التّضادّ "الضروري" القائم بين المثالية والواقعية. إنّ تضاداً كهذا لا يكون تضاداً فلسفياً بالفعل، إلّا إذا نفينا عنه حالة القسر التي تجعله مغلقاً صخرياً كـ "قطعة من حممة بركانية على سطح القمر"، حسب عبارة لفيخته. من أين نشأ هذا التّضادّ؟ وماذا يفترض؟ ومن أين يستمدّ ضرورته؟ إذا كان هذا التّضادّ في ظاهر الأمر يتبوأ محلّ الصّدارة في الفلسفة، فذلك إثر "الإكتشاف" الديكارتية الرئيسي، أي إكتشاف ذاتية الكوجيطو التي جعلت ديكارت يخشى على نفسه لفترةٍ خطر المثالية التي أطلقها هوجاء في العالم. ومهما كان خطر الكوجيطو فلا بدّ أن ينطلق منه فعل الفيلسوف حتّى وإن كان ذلك من أجل توفير الوسائل قصد الخلاص من تلك المثالية ذاتها. فبالنسبة لكافة الفلاسفة الذين سيتوالون بعد ديكارت يبقى الكوجيطو يحتفظ بقيمته كـ "بداية جذرية"، بفضلها هي وحدها تهبّ الفلسفة من تلك الغفلة الهائلة التي ظلّت عليها مدّة قرون. عند ديكارت ومعه فقط، يقول هيغل في حينه، بعد تحسّسات

56- "ألا ترحمون الماضي؟ ... أو لا يُمكن لهذا الماضي أن يطلع علينا في كلّ لحظة مارداً عملاقاً سوف يُجبرنا ربّما على تجاهله تماماً، ويجعلنا ربّما في ضمم عمّا يقول، أو يعطينا ربّما سوطاً يجلده به؟"، نيتشه، (أعمال، بالألمانية، ج 12 ص 415).

لا نهاية لها "حللتنا ديارنا وأصبحنا، مثلنا كمثل البحار الدوار عبر متلاطم اللعج، قادرين على أن نؤذن بالصيحة : حيّ على الأرض!"<sup>57</sup>. وهذا سارتر، الذي لم يتخلف عن حمل هايدغر على الإنضباط، يتحايل مع الكوجيطو فيظن أن في قدرته "بجانبته" حين يبادر فيتخلص منه إلى "ممكّنات الكائن" (\*)، حتّى وإن عاد فـ "أقامه" من جديد. إن هذا إلّا مسلكٌ خُلفٌ، ذلك أنّه ليس لممكنةً قطّ، وإن كانت ممكنة الكائن، أن تظلّ لديّ "ما لم يفلت شعوري من ذاته صوبها"<sup>58</sup>. ولئن لم يكن ذلك كذلك فهي الكارثة، إذ أنّ "منظومة الكون وممكناته كلّها" تنهارى إلى اللّاشعور، "أيّ إلى الإنيّة". ولا مناص عندئذ من أن نقرّر فنقول : "ها أنّه أُلقي بنا مجدداً إلى الكوجيطو، ولابدّ من الإنطلاق منه". إنّ الافتراض - على استغرابنا له - الذي يرى أنّ فكر الإغريق، على ما بلغوه من جسارة في البحث، قد بقي على هذا القدر من الإستخفاف بما هو جوهريّ، هو الافتراض الذي يبقى دعاة "العالم الحديث" مصطبرين على تحمّله بقلب مطمئنّ، فلا شيء يؤتاهم يشوّش عليهم حماسهم الجليّاشة. إلّا أنّه لابدّ من أن يحين الحين فتتسأل : أو هلّ نسيّ الإغريق، فعلاً، لما بحثوا في الأشياء، دور الكوجيطو الصّميم، أم هلّ أنّ ديكارت هو الذي ربّما نسيّ بالأساس، حين اطّاع بالكوجيطو، البُعْدَ الذي ساحت فيه منذ البدء فلسفة الإغريق ؟ إن نحن سلّمنا بالإحتمال الثّاني يكون التّضادّ بين المثاليّة والواقعيّة أقلّ جوهريةً ممّا هو عليه عموماً.

ولكن أنّى لنا أن نلاقي مرّةً أخرى هذا البعد الفلسفي الذي ذكرناه، وهو الذي يبقى متخفياً طالما ظلّت علاقتنا بالإغريق تحتاج إلى مسلّمة بالديكارتيّة لها من البداهة في الذّهن ما للمسلّمة الأفلاطونيّة، الّتي جعلت فاليري يضادّ بارمينيدس بينداريوس؟ لعلّنا ننجح فنجعل هذا البعد يترأى لنا إن نحن حاولنا كما فعلنا مع علاقة الـ εὐν بالـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر]، إدراك هذا البعد من حيث لا يعدو أن يكون سوى الرّجع، فنصاعّدُ إليه حتّى نبُلّغ الموقع الدّميّ كان قد تنزّل فيه بدأةً.

57 - تاريخ الفلسفة (أعمال، بالألمانيّة، ج 15 ص 328).

(\*) Possibilités du Dasein.

58 - الكون والعدم، ص 127 - 128.

إنه لمن مألوف القول في تاريخ الفلسفة أن نحدد التفكير الكانطي تحديداً على خطّ التواصل الذي ينطلق من الديكارتيّة ليؤول إلى كوجيطو كانطيّ قد استعاد، بعد أن عزز بناءها، بداءة الكوجيطو الديكارتي. ما هذا التأويل، بمقنع، حتى وإن بات - دون كبير شك - تأويل كانط نفسه لفكره هو. أو لسنا ندين لكانط ذاته بالقول الذي بحثنا على البحث، ونحن في حضرة كبار الفلاسفة، كي نتعرف "على ما يجاوز كلماتهم التي قيلت بالفعل إلى ما أرادوا قوله"<sup>59</sup>؟ أي إلى التطلع من خلال ما نطقوا به، وكأنهم نطقوا به اضطراراً، وكأنه قيل وهم لا يدرون، إلى مجاوزة كل عبارة صُراح.

من هذا المنطلق لنا أن نقرر أن شيئاً آخر، ربّما، يترأى في "الفلسفة النقدية" غير استرجاع الكوجيطو الديكارتي، حتى وإن كان هذا الكوجيطو فعلاً حالاً في هذا الفلسفة. ولربّما أيضاً إن هذا الشيء الآخر لم يكن ابتداءً أو "تطوراً" بل كان هو أيضاً استرجاعاً أخلص جوهريّة من ذلك الذي جاء به كانط بصريح العبارة. ولربّما صار بنا الأمر عند تنافر هذه الاسترجاعات، إلى القول بأنّ نقد العقل الخالص قد تنزل هو ذاته [كمؤلف] في البين الذي يوافق بدوره شدّة البون المبعاد بين الديكارتيّة والفكر الإغريقيّ. فكانط ديكارتيّ لا محالة إن اعتبرناه على وجه معيّن، وما هو بأقلّ انتساباً من هيغل إلى "العالم الحديث"، وما هو أيضاً بأقتر حماساً في "التقدميّة" من سارتر. لكنّه على وجه آخر - قال هايدغر - يطرح مسألة ذات طبيعة تبعده عن "العالم الحديث" فتبوّه مكانه في سجال لا يلتقي فيه بديكارت بل بأرسطو وأفلاطون. وقد كان في إمكان هايدغر أن يسمّي أيضاً بارمينيدس الذي يطلّ به كلّ من أرسطو وأفلاطون على وفاق، بالأساس، مع ذاتهما<sup>60</sup>.

إن المسألة التي يطرحها كانط هي مسألة "المعرفة" وقد سمّى عنصر المعرفة الأساسي تصوّراً، طالبا من اللغة اللاتينيّة مراقبة فلسفيّة على اللفظة الألمانيّة (\*) المرادفة. على وجه ما تحتفظ الكلمة عنده بالمعنى الذي هو معناها في فلسفة ديكارت،

59 - كانط ومسألة الميتافيزيقا (بالألمانية، ص 183).

60 - راجع هايدغر: ما الذي نسمّيه فعل الفكر؟ (بالألمانية) ص 112.

(\*) - بالألمانية في النص: Vorstellung.

وعلى هذا الوجه بالذات يواصل كانط بألفاظ ديكارتية بحث التساؤل كي يقرّر كيف يمكن أن يتمّ التطابق، في صُلب الحقيقة، ما بين التّصوّر - بوصفه تحديداً باطنياً في الفكر(\*) - وبين شيء ما يكون حالئذ خارجاً عن الفكر. ومن خلال هذا التوجّه يؤكد، في خصوص الظاهرة "التي لا شيء هي في ذاتها وخارج تصوّرنا"، ان مجرد تسميتها تشير إلى علاقة ما بشيء آخر، "ولاً فإننا نأتي بقول عكس إذا نحن قرّرنا أن مظاهر تبدو دون أن يكون وجودٌ لما يظهر"<sup>61</sup>. ويُنهى [كانط] فصل التحليلية بنقض المثالية، وهو [باب] مشهور، وفيه يستكر استنكاراً تلك "الشناعة التي لحقت الفلسفة والعقل البشري والتي لا تتجاسر على قبول وجود الأشياء البادية إلا على وجه التسليم المؤمن بوجودها".

لكنّ توجّها آخر، أكثر تكتماً ما يفتأ يتخلّل التوجّه الأوّل في تلاعب مُبيلٍ، متواصل، على غفلة من كانط، مجاوزاً، بعد فترة ما قبل النّقد بكثير، مجموع العثرات(\*\*) التي اعترف بها كانط نفسه. ذلك لأنّ لفظة معرفة ولفظة تصوّر لهُمَا عنده دلالة مختلفة كلّ الاختلاف عن تلك الدلالة الموهلة في التّقدم والتي لم ينفك هو ذاته جاعلها في مُقدّمة فكره. إنّ ساذج التأويل الذي يتناول الفلسفة النّقدية يرى أنّ كل معرفة مهما كان ما عرفت، ليست أولاً وقبل كل شيء، سوى معرفة ذلك الذي يعرف. وحتى وإن لم نعتبر ذلك الذي يعرف، بعد أن استكشفنا كنهه، مجرد الفرد المحسوس بالتجربة، بل "الذات التي لم يدركها بعدُ ديكارت، وإن هي باتت [مذ ذاك] تبسط فعلها، صنّاعة للنفس معزّزة في ذلك بإمدادات من التّأليف، لترقى إلى مستوى تصوير فيه مبدع المعرفة الأوحد، وكأنّه قد عمّد إلى أنسنة إله سبينوزا خارج حقب الزمن السلسل. ويقابل [هذا التأويل الساذج] بالفعل، التأويل النّقدية، أي الذي لا يُنسى فيه عناء التّأليف الأطروحة التي تفترضها في الأصل تلك التّأليف ذاتها، وهي الأطروحة التي تُحدّد بدورها في تظانرها مع ثورة قوبرنيقية ضمن التّصوّر ذاته. نتيجة لذلك لم يبق التّصوّر، وقد حلّت فيه ما قبلية(\*\*\*) التّظافر السبحانية، أي ذاك

(\*) - بالألمانية في النصّ: Bestimmung in mir.

61 - راجع كانط: نقد العقل الخالص (توطئة للنشرة الثانية).

(\*\*) - بالألمانية في النصّ: Umkippungen.

(\*\*\*) a-priorité

الترايط [بينه وبين] الموضوع (عامّة)، لم يبق كما هو عليه عند ديكارت سياجاً في مواجهة الموضوع بل فجأً يفضي إليه، وقد جاء إليه فعلاً، خروجاً من الإنّيّة، حالماً اعتُبرَ تصوراً. من منظور كهذا لم تعد الجوانبيّة كما في معناها عند العامّة، السّجن الذي يستدرجنا إليه مُنجزُ المعرفة، بل ما يهجر منه "أصلاً" الإنسان بفعل ما في المعرفة من [قدرة] على الخروج من "الإنّ"، تلك القدرة التي اعتقد علم الظواهر المعاصر، في سداجة تامّة، أنّه مكتشفها. فمن قبيل المفارقات أن يذهب هوسرل ملتصقاً في برنتابو<sup>62</sup> ما قد سطع من قبل في فلسفة كانط، ونعني، في باطن الشعور، ما قبليّة العلاقة بالموضوع، وهي التي ظنّ هوسرل أنه أثبتها مجدداً في اللفظة اللاتينية المشيرة إلى نيّة الإدراك المصوّبة(\*) في حين أنّ ذلك ما قالته بألفاظ كانط عبارة علاقة صوب [شيء ما](\*\*).

ويكتسب لفظ "الظاهرة" حيثئذ امتلاءً لا يشير إلى علاقة بل يقصي إقصاء كلّ علاقة بشيء ما. فلا تكون "الشناعة التي لحقت الفلسفة" في تعدّد العثور إلى الآن على برهان يؤسّس وجود الأشياء البادية وإنّما، كما ذكر هايدغر، في "أنّ برهاناً كهذا قد بقي لحدّ الآن، ودون توان، مأملاً ومبحثاً"<sup>63</sup>.

نرى إذا إنّ ما أدركه كانط في الفلسفة ولربّما لأوّل مرّة، هو براءة الوصل إل "ما قبليّ" الجذريّة ما بين حضور الأشياء وتنزّل الإنسان في العالم. فلقد أعرض كانط بصفة حاسمة عن المثالية، بمعناها عند العامّة، بالريّة التي ما ينفكّ يولدها عنده حول حضور الأشياء، بقدر ما أعرض عن الواقعيّة، بمعناها عند العامّة أيضاً، والتي لا ترى في الإنسان، إجمالاً، سوى حادث، معجزاً كان أو طبيعياً. لكن كانط مع هذا لم يكن ليسقط إطلاقاً، كما ظنّ به أحياناً، في ابتذال إنسيّة ستضحى من بعده، بالفعل وثن العالم الحديث، إذ الإنسيّة "الحديثة" تكفي دون أن تسوق البحث ميتافيزيقياً إلى مأزقي المثاليّة والواقعيّة، بتقبّل الأشياء على منتصف الطريق [إليها]، مؤكّدة على وجه

62- يبدو أن برنتانو في واقع الأمر، لم يكن إلّا ترينس حديث لذلك الكانط الحديث الذي كانه، دون أن يدري هوسرل.

(\*) - *intentio*

(\*\*) - بالألمانية في النص: *Beziehung auf*.

63- راجع هايدغر: الكون والزمن، (بالألمانية) ص 205.

فلسفي غير محدد أن تطلع الإنسان ورسالته المميزة يحملانه على أنسنة عالم يقى بدونه على حال السديم(\*) "هناك أزمنة، يقول باسكال، جاءت لئيعاطى فيها الإسفاف". لذلك فإنّ الإنسيّة الحديثة وإن نشرت روح الميتافيزيقا الحديثة، فقد لازمت الصمت عن "الأسس" التي تحاول هذه الميتافيزيقا اعتمادها، وظلّت المجال الذي يضمن الوفاق بين الجميع مقابل الجهد الأزهد، أي المجال الذي يغرق فيه غرقاً لا عودة منه كلّ فكر خلاق. ففي أبرز مكتسبات الإنسيّة الحديثة يأتي تأويل نقد العقل الخالص على أنه "إناسة فلسفية"، وهو التأويل الذي أوحاه حسّ أعشى انتهى الى نفي هذا المؤلف إلى صفّ الواقعيّة أو إلى صفّ المثاليّة الميتافيزيقيين على حدّ سواء.

وهذا التأويل هو أيضاً الزيف الأعنى في تناول فكر كانط حتّى وإن أرفقت لفظه إناسة، لكي تُنكر، بنعوت تصفها بالفلسفيّة أو بالعامّة أو بالأساسيّة. ذلك لأن عبارة الإناسة الفلسفيّة لها من غنيّ المعنى ما لعبارة الدائرة المربّعة.

فإذا كان نقد العقل الخالص يتسم بسمة الفلسفيّة فإنّه على ذات القدر في تخاف مع الإناسة يجعل حلول الإنسان بالعالم لا يحدث تحوّل السديم - الذي قيل انه يبقى كذلك لو لم يكن الإنسان - الى منتظم الوجود، بل إنّ الموقع الذي يحلّ به في ما بعد هذا التمييز بين السديم ومنتظم الوجود لن تفتح سوى تلك المبادلة الماقبلية النسبيّة على كل حال، بين الإنسان والعالم. عندئذ لا يُعتبر الكون لدى العالم(\*\*) الإقرار المسفّ البديهي بحال الاشياء وإنّما العلاقة الماقبلية التي تفترضها مسبقاً كل الإقرارات المحدثّة، والتي سيتخذها جنوح الكلام الحديث الى اللّفظيّة، ونعني الإنسيّة، حتّى ييسط مواهبه في نظم منشّد الحماس أو في إطلاق النداءات الى الإستكانة.

فعلى الأطراف النقيضة من الإنسيّة أيّا كان نوعها سيقدم كانط إذا النقد على أنّه مثاليّة وواقعيّة في آن. إلّا أنّه من هذا المنطلق، وإن حفظ من المثاليّة تأكيدها

(\*) - لا نجد كلمة في العربية تنقل بالضبط معنى الـ Chaos الإغريقي، المرتبط بكلفظ بأساطير الخلق الإغريقيّة، ليذكر القارئ أن الكلمة لغة مشتقة من فعل Xao وتعني حالة ما هو فاعور.

(\*\*) - تعمد النصّ الفلسفيّة الحديثة إلى ترجمة المفاهيم المركّبة بالألمانية بمجموعة من الألفاظ يوحّد بينها بمطاط تعرض الفراغ المطبوعي العادي بين الألفاظ. ولا يمكن للنص العربي، بالطبع، أن يعتمد هذا التصنع، فاللفظة التي حولناها هنا عن الفرنسية هي: être-au-monde.

النّقديّ على [حضور] الشعور، فذلك شرط أن يحمل الشعور خارج ذاته فيحدّده ما قبلًا كعلاقة سبّحانيّة بالموضوع. أمّا وإن احتفظ كانط، من جهة أخرى، بالواقعيّة لفظًا فذلك شرط أن ينزع عنها كلّ سداحة فيقيمها فلسفة لم يُؤت بها من قبل كما اعتقد، يطلّ فيها موقع الشعور الاوسط - أي بعبارة أخرى المثاليّة السبّحانيّة - على طرف المبادلة الأقصى من الواقعيّة التجريبيّة(\*) . عند هذا التجاوز للتضادّ بمعناه عند العامّة، والذي يتخلّص من لبس الاستكانة [إلى المثال] ومن تسيّب الحلّ المتناصف [عند دعاة الواقعيّة]، لابدّ أن نعود فنكرّر أنّ علينا أن لا نفهم السبّحانيّ نعتًا على المعنى المألوف الذي يجعل منه خروجًا من الذات، بقدر ما علينا أن لا نفهم التجريبيّ نعتًا على معنى "المعطى التجريبيّ"، فالسبّحانيّة على المعنى الذي نحن عنده سبّحانيّة لأجله(\*\*) وليست إهداراً لـ [شيء] ما. ثمّ إنّ الواقع التجريبيّ من ناحيته لا يُستطبق على المستوى الذي حصّره فيه التجريبيّة مذهباً، بل يسدّد البصر صوب السبّحانيّة ولا يقوم إلّا بها. فننزّل الكون الذي يفترضه كلّ واقع ويريّقه، يتطابق أساساً مع ما ينبسط به الشعور السبّحانيّ فكرياً(\*\*\*) داخل تأصل مشترك يشدّهما معاً إلى وحدة ما هو هو، بحيث إنّ ما يستعاد لدينا عندما تطايرت الحصون مع الفكر النّقديّ ليس إلّا، في ما يبدو، ذلك التظافر المتأصل بين الـ 1708 [نوايسن، فعل الفكر] وبين الـ 1708 [إيناي، كائن] في وحدة ما هو هو، تلك التي أذنّ بها في صبح الفكر الغربيّ القولُ الأشدّ سرّاً ربّما، في مقال بارمينيدس.

لعلنا عند هذه العلاقة الأساسيّة بين كانط وبارمينيدس نستطيع أن نطالع أضرّاً سترداد العلاقة به وضوحاً وهو نصّ كانط الشهير الذي يعلن ويعيد، في إنجاز رهيب، إقصاء المثاليّة والواقعيّة، معنهما عند العامّة لأجل المبادلة بين المثاليّة السبّحانيّة والواقعيّة التجريبيّة: "إنّ شروط إمكان التجربة عامّة هي، في ذات الحين، شروط إمكان مواضع التجربة". ولعلّه من الأنسب هنا أن نلاحظ مع هايدغر أنّ الحاسم في هذه

(\*) - التجريبيّ : empirique ؛ التجريبيّة مذهباً : empirisme، هذا البحث على صيغة "تفاعل" يعطي الدلالة الكانطية خلافاً لصيغة "تفعيل" في مصطلح "التجريبيّ" حتّى لأنّ كثيراً من المعرّين أبقوا على اللفظ الأعجمي "أميريقي" الذي لا نرتاح إليه.

(\*\*) سبّحانيّة لأجله : transcendance pour كما في عبارة النحرير "منعول لأجله".

(\*\*\*) - ما ينبسط به الشعور السبّحانيّ فكرياً : Le déploiement néotique de la conscience .transcendantale



الجملة لا يبدو في الكلمات التي شدد عليها كانط بقدر ما هو في ما لم يشدد عليه، أي في عبارة في ذات الحين(\*) . فما الذي تعنيه هذه العبارة التي "تنطق بالوحدة الجوهرية التي هي وحدة بنىة السبحانية التامة"<sup>64</sup>؟ فمن أين جاءت إلينا هذه العبارة؟ أو هل نبقى نتردد فلا نرى فيها ذات العبارة التي استهلّت بها الشذرة الثالثة من قصيد بارمينيدس؟ أو ليست اللفظة الألمانية تسوغلايش(\*\*) [= في ذات الحين] استعادة للعبارة الإغريقية طو أو طو(\*\*\*) وهما اللتان تذكران - لا على وجه الرتبة السئيمة، بل في إننيته المتميزة - ذلك التظافر المتأصل بين الـ νοεῖν [نواين، فعل فكر] والـ εἶναι [إيناي، كائن] داخل وحدة ما هو هو؟ هكذا سيخلص هايدغر إلى القول بأن نص الصياغة الكانطية هذا، الذي يجمع التجميع الأوفق سرّ النقد، ليس إلا "التقسيم الرائع" [بالمعنى الموسيقي] الذي عزفته الفلسفة الغربية منذ فجرها على طابع قدرها المفرد. وإنه لذات القدر الذي شهد به بداءة بارمينيدس<sup>2</sup>.

فلنن "تطائرت الحصون"<sup>66</sup> مع كانط، تلك الحصون التي حبست الميتافيزيقا الحديثة عند مآزق المثالية والواقعية المتداخلة، فذلك لكي تستعاد فينا حقيقة قد توارت عن أبصارنا فظلت مقيمة في قلب الفلسفة الإغريقية. عندئذ يكون عالم الإغريق هو الذي لحق به كانط حين استطلع تشابكا مستحجبا كما تستحجب الوديعه المسروقة، لدى كل ميتافيزيقا، ونعني بهذا التشابك الحضور، مشرفاً معجزاً مفض هو ذاته إلى الحضور، وهو ما تنطق كلمتا معرفة وكون بما فيه من تعارض حميم أول، فتؤسّساته على وجه التظافر في ديمومة توحّده. فالمبادلة بين الـ νοεῖν [نواين، فعل فكر] والـ εἶναι [إيناي، كائن] التي جاء النقد فاستطلعها مجدداً في بُعد ما هو هو لا تعني تثبيت واقعية داخل التأصل، وهو الرأي الذي حمل بُرنت مجازفاً، على نعت واقعية كهذه بالمادية؛ وهي لا تعني تأسيس مثالية تكون هي أيضاً خارج منطق الزمن السلسل. ثم إن تلك المبادلة هي أبعد من أن تكون فكرة ينعدم فيها التمايز أصلاً

(\*) - بالألمانية في النص: zugleich.

64- راجع هايدغر: كانط ومسألة الميتافيزيقا (بالألمانية) ص 111.

(\*\*) - Zugleich

(\*\*\*) - το αὐτο

65- راجع هايدغر: ما الذي نسميه فعل فكر؟ (بالألمانية) ص 148.

66- ذلك ما قاله الشاعر إلوار عن بيكاسو.

فِيُلتَبَسُ بها فتنتفي القدرة عندها على الحسم بين حليّ المثالية والواقعية، وهما الحلان اللذان "لا مناص منهما". بيد أن بارمينيدس، وإن لم يكن "بدائيًا"، فلعلّ لقوله قَدْرًا يُبقي عليه قول من هو "بدائي" عند كلّ الذين اختاروا الاحتفاظ بالتضاد بين المثالية والواقعية في الفلسفة كضرورة تقنية لا محيد عنها، تماما كما ظُنَّ أنّ التعارض بين المنير والظلمة، وأنّ الأفق المنطوريّ في الهندسة، ضروراتٌ تقنية لا محيد عنها في فنّ الرسم، بحيث أنّ من لا يستسلم إلى قوانين تلك الضرورات لا يُدرج إلّا في لائحة "البدائيين" ممن نستحسن غضاضة أعمالهم أو يلقون هوىً فينا، لكنهم يبقون، كما بقي جيوّو وفرا أنجيليكو في منزلة "اللّارسم" الدنيا، في حينهما. فعليّنا أن نتنظر بعد هؤلاء قدوم سيزانّ إلى عالم الرسم حتّى يظهر البدائيون المزعمون لا كمبتدئين سدّجاً لما يزالوا، بل - ووراء سدّاجتهم الظاهرة - سيكونون السدنة الحقيقيين عند جوهر فنّ الرسم. ولعلّ سيزانّ الفلسفة هو صاحب نقد العقل الخالص وهو الذي تعهّد باستكشاف "الحقيقة السبحانية التي تسبق كلّ حقيقة تجرّيبية فتجعلها ممكنة"، فكان من طينة سيزانّ ويكاسو وبراك أولئك الذين تعهّدوا هم أيضاً فتبيّنوا مستكشفين الحقيقة التشكيلية التي تسبق كلّ حقيقة إنبائية صرف، فتجعلها ممكنة<sup>67</sup>. فلدى هؤلاء، كما هو الأمر ربما عند كانط، لم يعد للتضاد بين المثالية والواقعية معنى آخر غير المعنى الجانبي النسبي على كلّ حال الذي ينبسط على معتكر بُعد "التشابه"، إذ أنّ إعلاء المثالية والواقعية إلى مرتبة تصبح فيها إحداهما أو كلتاها مبدأ، لن يترأى لأهل الفنّ [من بعد سيزانّ] ولا للفلاسفة [من بعد كانط]، إلّا كالتكوص الميت أو، حسب عبارة نيتشه، ك"تصعيرة وجهه لاندلوم صاحبها"(\*)، أي كخلعة احتضار عالم يموت، لا كانبلاج فجر وليد يشتر بعالم آت.

ولكنّ ارتباك عالم على أنقاضه يعيش، باخساً محنة التواصل مع النّبع، مستخفّاً بها على أنّها من "رجعيّ" المواقف، لم يُجز لنا، هيهات بعدد، أن نرى في كانط وقد ألحقوه بتاريخ "المدارس"، ذلك المعيد المعتزل لفكر كان المتقدمون عن سقراط له المؤسسين. هذا حتّى وإن تملك الإندهاش أمام كانط الطّود ذلك الرجل

67- "إنّ الرسم لا يروم تشكيل حكاية بل إنشاء حدث تشكيليّ" (براك)  
 (\*) - تصعيرة وجهه لا ندلوم صاحبها: "Grimace logique"، يوضّح السياق فيما بعد أنّه من المضحك أن نترجم هذه العبارة حرفياً بـ"تصعيرة...منطقية".

الذي سمّاه ألان(\*) "نيتشه المسف"، وهو الذي قد بدأنا فعلاً، محتشمين، نتوجّس موهبته في التنبؤ، حين أطلق فيما أطلق، هذه الكلمات التي لم ير لها هو ذاته قوّة النفاذ وتمام المدى: "إننا نشهد أحداثاً لها من الغرابة ما يجعل تفسيرها محالاً وما ينفي عنها كلّ أساس إن نحن لم نقدر على وصلها عبر امتداد شاسع في الزمن بظواهر مثيلة لها كانت بلاد الإغريق لها مسرحاً. فبيّن كانط و[المفكرين] الأليأتين... من المشابهات والمقارنات... ما يجعل الزمن الذي يباعد بين الأوّل والآخريين، في ظاهر الأمر، لا يكاد يكون في الحقيقة سوى مجرد غمامة"<sup>68</sup>. ويضيف نيتشه خمسة عشر عاماً من بعد قائلا: "لعلّ الناس بعد بضع قرون سيرون أن كلّ المجد الذي بلغ إليه الفكر الألمانيّ قد بلغ إليه لما فتح من جديد شيراً بعد سير الموطن القديم... إننا نستحيل إغريقين يوماً فيوماً وكأننا بتنا أطياناً تَهْلُنْ (\*\*). ولسوف نصبح يوماً - وفي ذلك مأملاً - إغريقاً لحماً ودماً"<sup>69</sup>.

فإذا لم يكن على الكون والفكر أن يحقّقا تناغماً من خارجهما انطلاقاً من فصح مصطنع مزعوم، فذلك لأنّ إصباح الفكر الذي بالنشيد يهزج في قصيد بارمينيدس، قد ظلّ، بصرف النظر عن سلسل الزمن، أقرب إلى فلسفة كانط وإلى الظواهرية علماً، من أيّ ميّافيزيقا أخرى. إلّا أنّ فكر بارمينيدس لا يحتاج - كحاجة فلسفة كانط والظواهرية علماً - حتّى يلاقي طريق السبحانية وهي الكامنة فيه، إلى مشقّة المرور من "ثورة قوبرنيقية" ولا إلى ما كان استصداراً لهذه الثورة ونعني "الخزلة الظواهرية" (\*\*\*) . إنّ هذا الفكر [فكر بارمينيدس] هو بحال الكون المفتوح أو، إذا رُمنا تعبيراً آخر، فغرة البلج في بدّاءته ينبلج عندها كلّ فكر وكلّ قول فيضحيان بدورهما فكر الكون وقوله، إذ الكون ذاته محلّ أوحد مربك يستقدم نور المنبلج

(\*) - Alain (اسم مستعار لـ إميل شارتييه) من المدرّسين فلسفة في أوائل هذا القرن بفرنسا له فكر فلسفيّ محدود وربما حدّ بطابعه التدريسيّ المسطح.

68- راجع نيتشه: أحاديث ذات شجون، فاغتر في بايروت (بالألمانية) - فقرة 4.

(\*\*) - تهلن : لا نيل بطبعنا إلى التحت ولكننا ارتحنا ليسر هذه اللفظة وتوافق صورتها مع الصورتية العربية وقد ترجمنا بها hellenisants.

69 - راجع نيتشه : أعمال (بالألمانية) الفقرة 419.

(\*\*\*) - الخزلة الظواهرية La réduction phénoménologique. راجع لسان العرب "الخزلة في

الشعر ضرب من زحاف الكامل سقوط الألف وسكون التاء من متفاعلن، إلخ...

الظهير(\*) قبل أن يقوى شيء على الانفصال عن شيء أي قبل أن يجيء إلى العالم عمل الموانع الذي تأتي به حاسمة هبة الذاتية. أن يطل المرء إذا منبهرًا معني بالإنبلاج على ما ينفك منبلجا، قاب قوسين أو أدنى من جُمى قد حُمل إسم الكون الأَبسط على إيجازه الكتوم، تلك هي الـ *Moira* [مويرا] أي القَدَر الذي تذكره الإلاهة على فاتحة القصيد على أنه قَدَرُ الغادين إلى الموت. وهو ذات القَدَر الذي يبقى مكيناً كله رابضاً في قولة هيراقليطس العجيبة في تفردها: *Αρχιβασις* [أنكباسيه، الدنوّ]. أو ليس هذا الدنوّ الذي سماه هيراقليطس [في لغته هكذا] هو الحدث المفقود الذي مازلنا به نحيا والذي جاء كانط فاذكّره؟ ولكن، إن نحن استطعنا في نهاية المطاف أن نترآى بـ *بارمينيدس* على ضوء كانط، عند المقام الأوسط من هذا الدنوّ – بنفس المعنى الذي جعل *راسين* عند البعض منا يترآى على ضوء *فالييري* – فإننا نستطيع، عبر توجهه مقابل، أن نفهم على ضوء *بارمينيدس* مدى المسافة التي بقي عندها كانط على دنوّه من *بارمينيدس* ذاته، لا – طبعاً – كي نحدّد على أفق تاريخي موقع كانط بل لكي نحدّد لـ *بارمينيدس* موقعه هو.

إنّ التناغم العميق بين النّقد الكانطيّ والقصيد المتقدّم عن زمن *سقراط* هو التناغم الذي حاولنا الإنصات إليه حيّاً لما تعرّفنا في عبارة *تسوغلایش الألمانية* [ – في ذات الحين] عند كانط، على ما كان "استعادة" لعبارة *طو أو طو الإغريقية*. لكنّ هذا التناغم يبقى موصولا بفارق جوهريّ، إذ في المبادلة بين الكون والفكر التي يذكرها النّقد يقع القول مباشرة على الكون، بالمعنى الذي يقع فيه القول على الكون في عبارة *بركلي* الشهيرة أن هو [يكون] هو أن يكون مُذكرًا(\*\*)، ولنا أن نقول أن كانط لا يرفّت هذه القولة بقدر ما يحدّدها على البعد الذي تبقى فيه قابلة للتصديق، أي على البعد السبحانيّ. فإن نحن أعطينا لـ ما هو مُذكّر المدى السبحانيّ (لا فقط مدى التجربة السيكلوجيّة)، أو مدى ما فوق السيكلوجي وهو مدى "وحدة التراتي (\*\*\*) التأليفية أصلاً"، فإننا سنكون قد انتقلنا إلى مستوى النّقد ذاته.

(\*) – النور الظهير: عربنا بها *Lumière adverse*، مرجعنا في ذلك المعنى القرآني في: "... وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا" (الفرقان 55)، مثلاً.

(\*\*) – عبارة *بركلي* باللاتينية: *esse est percipi*.

(\*\*\*) – "وحدة التراتي التأليفية أصلاً"، الجملة لكانط وهي في نصّ *بوفريه* كما يلي: "L'unité originairement synthétique de l'aperception". فمنّا إذا بترجمة *aperception* بـ "التراتي" لما

إنّ ما هو [كون] بمعنى الموضوعيّة على وجه النقد يبقى المذكر في جوهره لا ينسب إلا على مقياس "التصور"، وهنالك، إن شئنا تعبيراً آخر، مقامه وتوضّعه كموضوع(\*) حيث يُقاس على طرف المبادلة المقابل عند مطروح التصوّر، وهو ما يستدعي معنى الوضع في الإغريقيّة (تثنائي). ففي ما يُطرح الموضوع عنده "تصوراً" كمستقر ثابت لما هو كون يتبقى أثرٌ من مفهوم الأطروحة عند الإغريق (ثيزيس) التي هي، في تظافرها مع الطبيعة [بالمعنى الإغريقيّ، فوزيس]، ظهور الشيء ذاته مباشرة في لاحج البلع (أ-ليثيا)<sup>70</sup>. لكنّ الأطروحة بالمعنى الكانطي لا تبجي أبداً إلا حيناً موقوتاً في مؤلف الطرح(\*\*) وهو الذي فيه يمحى الظهور على وجه المشاهدة في أدنى محاذة الحضور، لصالح الوصل الذي يربط ما بين تصوّرات عديدة أو ما بين عناصر مختلفة داخل ذات "التصور" في سياق الموضوعية. فالغلبة في "التصور" بالمعنى الكانطي ليست لومضة الأطروحة الخاطفة بقدر ما هي لوصل التأليف وفيه يتوفّر، في نهاية الأمر، شرط الأمان الديكارتيّ الذي يستمدّ الفكر الحديث من تحقيقه صلابته والذي يبرّر بسلطته التي لا تُنازع أبداً كلّ توجهات هذا الفكر. هذا الشرط هو الشعور بالذات إذ التأليف والشعور بالذات مفهومان على طرفين من مبادلة واحدة تُظهر في كلّ "تصور" طبيعته على جوهرها كـ "استحضار مستعاد"(\*\*\*) وتقرّر التأويل الحديث الذي يجعل كون الكائن صنو موضوعيّة الموضوع. وحتى نعرّف الجدليّة الهيغليّة، وهي التي تبقى وحدها فلسفة الشعور بالذات نقول إنّ معها تمت الغلبة للتأليف في تعاقب مراحلها وهو يُقيم في إحكامه مسترسل أحيان الإمتلاء الموقن بالموضوعيّة.

---

في صيغة تفاعل من علاقة مبادلة ثمّ خاصة لأنّ مادة رأى تغطّي في لغتنا كلّ مجال الإدراك من أبسط مستوى الفيزيائيولوجي حتى رؤية الفكر والنظر والحدس والإبصار والبصيرة الإلاهية وهي المعاني التي حملها نقد العقل الخالص هذا المفهوم العصي.

(\*) في هذه الفقرة اعتبارات لغويّة فيلولوجيّة استدعت ألفاظاً إنجليزية وألمانيّة أبرزنا دورها في النصّ معنى: مقامة: son standing؛ توضّعه كموضوع: Gegen-Stand؛ مطروح التصوّر: Vor-Stellung؛ المستقرّ الثابت لما هو كون: Gestellitsein.

70 - بالمعنى الذي مازلنا نسمّي به الفضاء فضاءً والموضع موضعاً والموقع موقعاً في مدينة أو في بلاد ما هو ما يشير إلى دلالة أغنى بكثير من مجرد تحديد الحيّز المكاني.

(\*\*) - مؤلف الطرح syn-thèse.

(\*\*\*) - استحضار مستعاد: re-présentation.

لكن ما من شيء أبعد عن تحديد الحقيقة على هذا النحو، أي على طرف  
المبادلة مع الشعور بالذات، من صيغة انغلاق الـ αληθεια [أليثيا] في قصيد  
بارمينيدس. ففي البيت الشهير الذي يبين الكون والفكر كلاهما في بُعد ما هو هو،  
لم يقع القول على الكون كما في نقد العقل الخالص بل على الفكر، إذ لم يصدر  
قول عن الكون أنّ بتحديدده سيُستجابُ لأمون الشعور بالذات، بل قيل إن "الفكر"  
لا يجيء إلا ليستجيب لما أنفتح من ملكوت الانبلاج الذي هو ذات ملكوت الكون.  
يوضّح حيثُذ البيت 34 من الشذرة الثامنة بيت الشذرة الثالثة المنفرد حيث  
شُعّت تسمية الكون [في خاتمة البيت 34] قائلة بصريح القول أن الـ νοεiv [نواين،  
أي فعل فكر] هو ما يَصُوبُ إليه (ουνεικεiv، أونايكاين) كلّ فكر، أي ما هو  
كون. يؤكد بارمينيدس إذن على أنّ الـ νοεiv [نواين، فعل فكر] ليس إلا تلبية الوفاء  
لما استدعاه به الكون، فبات كمن به مسّ من الإنبهار عند المنبلاج الذي هو قدره  
[Μοιρα، مويرا] الأخص. بإيجاز شديد نقول إنّ المشروع الحديث أي مشروع  
الحقيقة وهي تظّافر مع الشعور بالذات هو عكس ما جرى فيه قَبْلُ الحقيقة في ما  
انتسبت إليه التجربة الإغريقية. ثم إنّ تحوّل الـ νοεiv [فعل فكر] والـ ειναι [إيناي،  
كائن] في علاقة المبادلة بينهما، وإنّ لم يُجاوز مسحة من فارق بسيط تكاد لا تُدرك،  
فإنّه على قدر هذه المسحة الفارقة ربّما يُقاس ما هو جوهرى. ذلك ما عرفناه في  
قصيد لربلكه حيث نرى أنّ الجسارة التي تميّز بين الإنسان المفكر والمرء البسيط ليست  
إلا "ما يُوازنُ نفسَ به" (\*). لكنّ هذا "النفس" وإن لم يكن بدوره سوى "نفسٍ إلى  
عدم" (\*\*) فهو ذاته "نفخُ الألوهِية المتوحد" (\*\*\*) حسب قولة تراكل. وإنّا لنهوي  
حتمًا، إن نحن أقصينا عنه، إلى خلاء اللامبالاة ورتابتها. هكذا يضحى الإنسان  
مباشراً عند νοεiv [نواين، فعل فكر] بارمينيدس متعهّداً بما هو كون ولما تنزل  
أطروحة الكون قيد القبول، مستعصية عما يحفز بها إلى التواصل أي عما يولجها في  
طمأنينة التأليف. إنّ الأطروحة وقد أومضت من قلب القصيد لتَهَبّ فتفتّض عنها ما

(\*) - بالألمانية في النصّ: Um einer Hauch Wagender.

(\*\*) - بالألمانية في النصّ: Ein Hauch um nichts.

(\*\*\*) - بالفرنسية ثمّ بالألمانية في النصّ: Gottes einsamer. خلافاً لما فعل بوفريه الذي ترجم  
wind و Hauch بلفظة واحدة (souffle) رأينا اثبات الفارق بين ما هو نفس (الإنسان) وما هو  
نفخ (الإلاه).

في اللاّكون من مُنْعَدَم العيش، كائنة كيداً بما في الـ δΟΚΟΥΝΤΑ [دوكونطا،  
الظاهرات] من أبس، عند صراع الأصول الذي ينقضُ قَدْرًا علينا.  
"يقي المرء في همّ بالكائن، محاطاً حبيساً داخل انبلاج الكائن، محمولاً إذا به،  
يحيا على ما شاء له مَوْرُهُ" (\*)، مندهشاً عند فتنته، ذلك هو كون الإنسان جوهراً في  
عصر المجد الإغريقيّ. وحتى يحقّق إنسانٌ جاء على هذا المحيىء جوهرة لا بدّ له وأن  
يتلقّى (λεγειν، ليغايين) ما انبلج من منبلجه هو، وأن يعصمه (σωζειν، سوكرزين)  
وأن يحفظه في تقبله، وأن يظلّ مع ذلك كلّهُ معرّضاً لهواتك الهلع (αληθευειν،  
أليثيوين)". تحدّد هذه الكلمات عند هايدغر<sup>71</sup> موقع قصيد بارمينيدس ذاته أي القَدْر  
(Μοιρα، مويرا) عند الإغريق.

ولكن، ولئن غدا التّواصل مع الإغريق حيّاً متجدّداً في عمل كانط فإنّ كانط  
يقي بعيداً جدّاً عن بارمينيدس. لقد سدّد كانط، لا محالة، البصر صوب بارمينيدس في  
رؤية حملته إلى أبعد ممّا وصلت إليه تقدّمية التّوير (\*\*\*) التي خبّرها مثيلاً في نفسه وعن  
براءة منه. لكنّه وعند شدّة التّقصّي نحو مقبل الزّمن، تبقى مسألة الميتافيزيقا الحديثة  
الأساسيّة سائدة عنده، وهي المسألة التي تجعل للشعور بالذّات سلطاناً على الكون  
والتي ستصبح، بعد تحويل الحدود داخل الفلسفة الجديدة، ومع هيغل، مسألة المطلق.  
ولكنّ ألا نستطيع أن نتعرّف، عند تحويل الحدود هذا، على ما سمّاه هايدغر "النّسيان  
المطرّد لما تجاسر كانط على مواجهته فاتحاً" ؟ أو ليس هذا هو العوّذ الأحمد لما ظلّت  
تتخلّص منه، في سكّون، استعادة الأصول التي ما فتئت تعطي النّقد قوّته البادعة؟  
ففي سرّ التّواصل بين النّشيد ورجع النّشيد الذي هو التاريخ تبقى المسألة في أن يكون  
العزم.

ربّما تكون بنية كلّ فلسفة ممكنة - حسب ما تنبّأت به قوله عبقرية لشيّلنغ -  
قد تقرّرت مسبقاً في أشعار هوميروس وعند بدّاءة التعارض فيها. إلباظة وأوديسة :  
تلك هي الفلسفة كلّها. ولربّما جاءت إلينا فلسفة وهي في تكاملها، على رسل

(\*) - المُرّ: ترجمنا بها في هذا السيّاق لفظة contraste الفرنسية (الألمانية Gegensatz) راجع لسان  
العرب: "... ومار يمحور مورا إذا جعل يذهب ويحيى ويتردّد. قال أبو منصور: ومنه قوله تعالى:  
يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وتسيرُ الجبالُ سيرا؛ قال في الصحاح: موج موجاً، الخ..."

71 - راجع هايدغر: شعاب ... (بالألمانية) ص 83-84.

(\*\*) - بالألمانية في النصّ: Aufklärung.

الأوديسة بينما تظلّ الإلياذة حاضرةً ميتافيزيقياً فيها على إضمار مستمرّ. كذلك هي المنظومة الهيجلية. ولربّما أيضاً ظلّت فلسفةُ أخرى قيّدَ الإبحار على تحفّز الإلياذة وإيقاعها: ألاّ فلتنصت إلى بارمينيدس !

حان الوقت لأن نُسلم القول للشاعر وأن نترك الفرصة للقارئ كي يواجه وحده بقيّة الألغاز التي ستشدّ انتباهه وقد زخر بها النصّ. يكفينّا أن باشرنا بحث مسألتين اثنتين وهما اللّتان بقيتا محلّ التنازع الأشدّ عبر التاريخ. عسى أن يُمْكِن تأمّل ضافٍ في هاتين المسألتين من تذكّر أصدق لعلاقتنا مع الإغريق، وعسى أن يُوفّق هذا التذكّر في أن يجعل القول الذي يتحدّث إلينا منذ بارمينيدس والذي يسمّاع فيه الفلاسفة دون أن ينصتوا إليه هو، قولاً أبلغ مقالاً. ربّما عندئذ سنعلم إنّ هذا التذكّر لم يكن تراجعاً، بل لم يكن ربّما إياب عالم على هذا النحو انطلاقة من "ماضيه"، وكما رأيناه عند كائط، سوى ما يصبح نيّة الهجورة من جديد.

نقرأ في قصيد هلدلرين قوله :

لغزٌ هو، ما هو صافٍ قد انبجس  
لا يكاد يُباح، حتّى للشّعْر، أن يكشفه(\*)

تشير هذه الكلمات إلى منبع نهر. إلّا أنّ قصيداً آخر [هلدلرين] يقول إنّ على النهر ذاته أن يصبح حديثاً، أي أن يعرض علينا الإشارة التي يعطف المعنى بها حتّى يصل إلينا. إذ الإشارة ليست خارج المعنى بل هي المعنى ذاته في اقتضاها ولغزها، ولا يكون المعنى في لغز الإشارة مبهماً بل هو طيّ الغفلة، تصديقاً لما قاله براك الهيراقليطي من "أنّ الناس تستغلّه [أي المبدع] دون أن تعرف أنّه هو". هكذا يتوارى في حماء الماضيء حيث شذراته المفكّكة قصيدُ بارمينيدس وقَدَرْنَا أن نعيش على غفلتنا عنده، إذ أنّ ما هو مقضىٌ به على غير علم منّا يبقى القَدَرُ إغريقيّاً (Μοιρα)، مويرا) وهو الذي لم ننته من الوفاء له بالدّين، وهو الذي يحمل أيضاً إسم التاريخ. فالتاريخ ربّما لا يكون في "تعاقب الأحداث" بقدر ما هو فجاءةُ الأصل المتفرّدة لا

(\*) - أبيات هلدلرين مثبتة أيضاً بالألمانية داخل النص:

Ein Tatel ist Reinentsprungenes. Auch

Der Gesang kaun darf es enthüllen



يفتأ حثيثها إلى المَقبل يزعرع في صمته سَكينة "آئذ" الظاهرة. وما ذلك الصمت إلا  
الذَنوّ في تَوَدّة "خطى الحمام" الذي أنصت إليه، من بين أوائل المنصتين، زرادشتُ  
نيتشه. أو هل أذنت السّاعة حتّى نكون نحن أيضاً المنصتين؟ أو هل كان من باب  
الصدفة حقّاً أن تكتشف من جديد غريزة فيلسوف قُتّى [ناقل القصيد إلى الفرنسية]  
ينتمي إلى الغرب العتيق، الطريق الذي يؤوب بنا إلى بارمنيدس، في الحين الذي بدأ  
عالمنا فيه يُختبر لبسه كمسألة متأخّرة؟ قد تتلامس الأطراف النقيضة، لكن لا شيء  
أبعدَ من شيء كتباعد الإكتتاب عند المغيّب من معراجنا مع هذا القصيد نحو مشارف  
الفلق.



## بارمينيدس "الغامض"

يحدثنا أفلاطون في محاوره السفسطائي عن نازحين يتسبون إلى "قبيلته اليونانية"<sup>1</sup> هربوا، حين احتلّ الفرس الميديون بلادهم ومدينتهم الجميلة الأملعية فوقيا، فأسسوا على السواحل الجنوبية من البلاد الإيطالية جالية مستقلة بمدينة أيلة ومدرسة فكرية بها عُرفت بالمدرسة الإيلية (أو الأليانية).

يختلف المؤرخون والشرّاح القدامى والمحدثون في تحديد حقبة الأوج في حياة بارمينيدس (544 - 560 ؟) ويشتدّ الخلاف خاصة في منزلة هذا المفكر من أكسينوفنس : هل كان فيلسوفنا تلميذا له، فيكون أكسينوفنس اذا هو مؤسس مدرسة التوحيد الأولى في الفكر "الذنيوي" أم هل هو العكس؟ ويميل كلّ من أفلاطون وأرسطو إلى الرأي الأول<sup>2</sup> ، بينما يذهب الباحث المحدث كارل راينهاردت إلى التشديد على أن بارمينيدس هو الذي أثار في فكر أكسينوفنس ويجعله سابقا لهيراقليطس؛ بينما يصّر أغلب المؤرخين منذ ديوجنس الأيرسي<sup>3</sup> على فكرة المعاصرة بين فيلسوف الثبوت (بارمينيدس) وفيلسوف الصيرورة والتحوّل الدائم (هيراقلطس) وهو ما سهّل في التأريخ للفلسفة اعتبار أنبدقلس الأغرجنطي، صاحب "النظرية" التي ستوفق بين هذين الفيلسوفين.

---

1 - محاوره السفسطائي 242 د.

2 - أفلاطون، نفس المرجع، أرسطو: ميتافيزيقا أ، 5، 986 ب 21.

3 - ديوجنس: تراجم [الأعلام] 9، 21.

جاءتنا الشذرات البارمينيدية، مائة وخمسون بيتاً خماسية المقاطع (Hexamètres) من عديد المصنفين والشراح الإغريق القدماء، على هذا النحو (وقد يجيء النص ذاته من حافظ آخر غير الذي أثبتناه، ولكن من ثبته هو الضامن لصحة الشذرة المتقولة عند مؤرخي الفلسفة).

سكستوس أميريقيوس : الشذرات 1 ، 6.

أفلوطين : الشذرة 3.

أبرقلس : الشذرتان 2 ، 5.

كلميائخوس الإسكندري : الشذرتان 4 ، 11.

مصادر متعددة : الشذرتان 7 ، 9.

ماليسيوس، أرسطو، سمبليسيوس : الشذرة 8.

سمبليسيوس : الشذرات 10 ، 12 ، 13 ، 19.

أفلاطون : الشذرة 14.

فلوطارخس : الشذرتان : 15 ، 16.

أرسطو : الشذرة 18.

جالينوس الطبيب : الشذرة 17.

القصيد

# I

Ἴπποι τὰί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,  
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονος, ἥ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·  
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι  
ἄρμα τιταίνουσai, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἴει σύριγγος αὐτὴν  
αἰθόμενος — δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν —, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν  
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,  
εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας.

# 1

هزّنتي الجيادُ تحملني إلى أقصى ما يهفو إليه قلبي، حين قادتني  
على الطريق الخصبة بوحي من الآلهات، تمتدُّ مخترقةً المدائن كلّها،  
حاملةً المرء الذي يعلم.

على الطريق تلك حُمِلت، وعليها قادتني حذرات العاديات  
سائسات عربيّ تَسْبِقُها الصبايا هاديات<sup>1</sup>.

وكان محور العربة متقدّماً عند القَبَّين يبعث بأنّة المزمّار وقد  
أطبقت العجلتان عليه من الجهتين، عندئذْ هبّت بنات الشّمس  
يسارعن إلى النّور ركضاً، تاركات وراءهنّ منازل الغسق، حاسرات  
خمرهنّ سافرات.

1 - يرى سكستوس أمبريقوس أنّ هناك رمزيّة في هذا المشهد الذي يرينا مسافراً على عربيته المطهّمة لفالفوارس هي  
الأهواء التي "تهزّ" الإنسان إلى ما في الرّوح من أبعاد لاهقلائيّة، أمّا النجد الذي تهدي إليه الصبايا الشاعرة فهو  
نهج النظر والعقل.

Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν·  
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα  
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἀπο·ταὶ δὲ θυρέτρων  
χάσμ' ἀχανές ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι

γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων  
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους. —

Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ  
δεξιτερὴν ἔλεν, ὦδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·  
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,

- 25 Ἴπποις ταῖ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,  
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
τὴνδ' ὁδὸν — ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν —  
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ.

ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής.  
'Αλλ' ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.



هاهنا الأبواب المفضية إلى مسالك الغسق والنور قد رُكبت بين  
لجافٍ علاها وعتبةٍ من صخر أسفلها، شاهقةٌ في الأثير أبواباً ذات  
شديد العُمد، ملكت مفاتيحها، ذاتَ المثاني، ربّةُ العدل من لها صارم  
المقادير.

ما أن الصبايا فتّنها بعذب الكلام حتّى أقنعنها احتيلاً فأزاحت  
من على الأبواب موثق أقفالها. فخفّت الإبواب وأبانت فضاءً فاغراً  
بين الدفتين، ثم دارت مرتدة على مفاصلها المزينة بالنحاس،  
المشدودة بالأوتاد والأرتاج، وها أشرفت من خلال الفجوة كبرى  
الأبجاد فانطلقت عليها الصبايا يقدن العربة والخيول.

وتلقّنتي مرحبةً الإلاهة فأخذت يميناي في يدها ووجهت لي  
كلامها تقول: آت هذا الفتى، يا من يرافقك السائسون المخلّدون، يا  
من ركبت هذه الجياد التي هزّتك فبلغت مقامنا، سلاماً.

فما هو بمصيرٍ نحس عدوّ هذا الذي هداك الطريق (طريقٌ قد  
تجنّبت سبل الإنس)، بل قادتك ربّنا العدل والقضاء الحقّ. عليك أن  
تضحى عليمًا بكلّ شيء، أن تضحى عليمًا بصُلب الحقيقة الذي لا  
رجفة فيه، كرةً أتمّ. عليّ أن أجعلك عليمًا كذلك بما يظّاهرُ ظنوناً،  
على مرآى من الغادين إلى الموت، حيث لا شيء. بَطْمَنُ إِلِيهِ.

أيّ نعم، تعلّم كذلك أنّ على الاختلاف الذي يظّاهر أن ينشر  
حضوراً يستحقّ القبول وقد مدّ سلطانه على كلّ شيء.

## II

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἔρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος — Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ —,  
ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν — οὐ γὰρ ἀνυστόν —  
οὔτε φράσαις·

## III

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

## IV

Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔδν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον.

وها أني سأتكلم. فلتصغ أنت إلى كلماتي ولتحفظها.  
 سأحدثك عن النجدين الوحيدين السالكين إلى البحث.  
 فالنجد الأول - أي كيف أنه هو، وأن ليس في الإمكان أن هو لا  
 يكون - هي الطريق المأمون، إذ هي تتبع الحقيقة.  
 أما النجد الثاني - أي أن هو ليس هو وأن اللاكون كائن  
 ضرورة - فإني أقول إنه سبيل قد خلا مطلقاً مما يؤتمن به. إذ لا قدرة  
 للمرء على معرفة ما ليس هو - فلا منفذ من ذلك ممكناً - كما لا  
 قدرة على صوغه في قول.

## 3

... إن ما هو، هو فعل فكر وكون في آن<sup>2</sup>.

## 4

أما ما يظلّ بظهر الغيب فعليك أن ترى فيه عند التفكر،  
 وبالرغم من كل شيء، حضوراً صليداً. فإن الفكر لن يقطع ما هو  
 عن التحامه بما هو إن كان ذلك بإخلاده إلى التمزق في تبدد كلي  
 شامل بالنسبة لنظامه هو، أم لكي يستجمع ذاته (من الخارج)

<sup>2</sup> - يذهب أفلاطون إلى تفسير أكثر بساطة ويرى أن بارمينيس ذهب إلى القول: "إن هو" و"كون" والفكر أمر واحد.

## V

Ευνὸν δέ μοί ἐστιν,  
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις.

## VI

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.  
Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,  
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
5 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

سَيَانٍ عِنْدِي مِنْ أَيْنَ أَبَدًا. فَأَنِّي مِنْ جَدِيدٍ هَاهُنَا سَأَقْبِلُ  
رَاجِعَةً.

لَا بَدَّ أَنْ تَقْرَظَ مَفَكَّرًا إِنَّ مِنْ الْكَائِنِ الْكَوْنِ. كَوْنٌ هُوَ فَعَلًا  
فِي حِينَ أَنَّ الْعَدَمَ لَيْسَ<sup>3</sup>. ذَلِكَ مَا أَهْيَبُ بِكَ أَنْ تَعْتَبِرَ. حِذُّ بِكَ قَبْلَ  
كُلِّ شَيْءٍ عَنِ سَبِيلِ الْبَحْثِ تِلْكَ، ثُمَّ وَعَنْ تِلْكَ الْآخَرَى حَيْثُ  
الْغَادُونَ إِلَى الْمَوْتِ، أَوْلَئِكَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، يَتَّخِذُونَ لَهُمْ وَهْمًا  
لأنَّهم هَامَتَانِ فِي رَأْسٍ.

ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ لَا حَوْلَ لَهُمْ، تَجِيشٌ فِي صُدُورِهِمْ رُوحَهُمُ الزَّائِغَةُ،  
فَيَنْقَادُونَ حَسَمًا عَمِيًّا يَعْصِمُهُونَ، جَمْعًا حَيْرِي تَرَى مَا كُنَّ وَلَيْسَ، وَمَا  
هُوَ هُوَ وَمَا لَيْسَ هُوَ سَيَانٌ يَقَرَّرَانِ الْفَوَلَّ حَكَمًا. أَلَا إِنَّ السَّبِيلَ الَّتِي  
يَسْلُكُونَ جَمِيعَهُمْ، وَلَا اسْتِثْنَاءَ، غِيَابَةُ تِيهِ<sup>4</sup>.

3- ليس بدون اسم ولا خبر راجع لسان العرب: "قال الخليل وأصله لا أيس. ...  
... في الحديث أنه [أي الرسول] قال لزيد الخيل ما وُصِفَ لي  
أحد في الجاهلية فرأيت في الإسلام إلا رأيته دون الصفة ليسك، أي إلا أنت... - ومن الشعراء من  
جعلها إسما وأعربها ودليل ذلك قول العرب إتنى به من حيث أيس وليس، وجيء به من أيس وليس  
أي من حيث هو وليس هو..."، لسان العرب، ص 211 - 212 ... "لم تستعمل أيس إلا في هذه  
الكلمة وإنما معناها كمعنى حيث هو في حال الكبتونة والوجد..."، نفس المرجع، ص 20 ح 6.

4- نفس المعنى - والأغرب! - نفس التركيبة اللغوية والآية: "... حُتْمٌ، بُكْمٌ، عُيٌّ فِيمَ لَا يَرْجِعُونَ"  
(البقرة 18)

## VII

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·  
μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον  
ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

## VIII

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
λείπεται ὥς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ ;  
πῇ πόθεν αὐξηθέν ; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἑάσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὥρσεν  
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν ;  
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.

Οὔτε ποτ' ἐκ πῇ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,

لن يُقوى، محالٌ، على إخضاع الكون لسلطان الاختلاف في ما ليس؛ حد بفكرك عن طريق البحث هذه ولا تقودنك قسراً في هذا المسلك العادة ذات ثريّ الفتون، حيث تجتهد العين كي لا ترى وتكون الأذن ملأى صخباً، ويكون لسانٌ، إلا أنه يُقيمُ مقالتي التي يوحيكها كلامي بالتفكير في الحاجة .

## 8

لم تبق إذا سوى طريق واحد يمكن أن نتكلم عنها : [إنه] هو، وعلى هذه الطريق آياتٌ كُتِّرتُبين أنه إذ لم يولد فهو لا فان، مُصمتٌ هو، أتمُّ هو، أقرّ ولا حدّ؛ لم يكن قبلُ ولن بعدُ يكون، فهو هو في آن، تمامٌ كله، أحدٌ صمدٌ، وأنى له أن يلد ؟ كيف ومن أين يأتيه التزايد ؟

أنا لا أُجير لك أن تقولها مفكراً إنه يؤتى ذلك ممّا ليس هو، إياك أن تقولها أو أن تفكر في صيغة تجعله ليس هو، فأني لزومٌ يجيء به إلى الكون بعد الحين أو قبله لو أن جاء من لا شيء ؟ إذاً لا بدّ من أنه هو إطلاقاً أو ليس البتّة.

ثم لا يمكن أبداً لذي راسخ الاعتقاد أن يسلم بأنّ ممّا هو، على صيغة ما، يأتي شيء فيضحى له كفواً. ذلك لأنّ ربّة العدل لا تُجيزُ مهما وهن عُقالٌ منها، أن يلد هو ولا أن يفنى، بل أن يحفظ

ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον — οὐ γὰρ ἀληθής  
ἔστιν ὁδός — τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλα τὸ ἐόν ; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο ;  
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.  
Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῇ μάλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
Τῷ ξυνεχές πᾶν ἔστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.  
Ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει,  
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·  
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέες· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.



البقاء، إذ الخيار الأوحـد يظلّ: إمّا أنّه هو وإمّا ليس. فلزِمَ لزومًا أن تعزم فتعرض عن الطريق الأولى إذ عندها الفكر محالٌّ ومحالٌّ عندها إطلاق إسم - إنها ليست طريق الحقيقة - بل هي الأخرى طريق الحضور والحقيقة. أنى لما هو، أن يغدو واجب الكون ؟ وأنى له أن يولد ؟ فلو عنّ له أن يولد لما بقي هو، وليس يبقى هو لو وجب أن يأتي يومًا إلى كون . ألا قدّ أفل التكوينُ وخرج عن المطلب الفناء.

وما هو إلى التقاسم بمنصاع، إذ هو تامّ محض، فلا تكاثر يؤتاه يجرمه إحكامه، ولا نقصان، بل كلّ أتمّ ملؤه كون. ذلك أنّه كلّ تامّ صمد لأنّ كون يتكافؤ وكون.<sup>5</sup>

ثمّ أنّه مكين في حدود متين الوشائج، لا بدء ولا كفّ، وقد أجلينا بعيدًا كلّ تولّد وكلّ تهافت حيث دحرهما الإيمان المُقام حقيقةً.

هو باقٍ ثمةً على عين حاله، ثمة هو، في عين ذاته، ثبوت رسوخ في عين الوضع.

ذلك أنّ القاضية القدّارة تشدّه إلى عقالات الحدّ الذي يضمّه من كلّ صوب. من أجل ذاك قُضي الأمرُ بأنّ ما هو لا يفتقر إلى الحدّ إذ لا فغر فيه ولو لا أنّه هو لافتقر إلى كلّ ما يُفتقر إليه.

ولئن بات سيّان فعلٌ فكر وما يصوّبُ إليه فعلٌ فكر، فبدون الكون الذي قام هو فيه قولاً لا يمكنك أن تجد فعلٌ فكر قطّ. إذ لا

5- كلّ هذه المعاني وما تلاها جاءت أُرجز وأكمل في سورة الإخلاص، السورة الوحيدة التي تحمل اسمًا لا يوجد لفظًا داخلها..

Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.  
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἐσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ  
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον  
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὸν ἐστὶ τῇ ἢ τῇ.  
Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἐστὶ, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἐστὶν ὅπως εἶη κεν ἐόντος  
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·  
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

شيء آخر قد كان ولا شيء كائن ولا شيء سوف يكون كُفوءً  
كون وخارج كون بما أنّ ربّة العدل ذات القَدَر قد أرادت أن يكون  
صمدًا أقرّ. لذا سيظلّ إسمًا كلّ ما يطلقه الغادون إلى الموت، إسمٌ  
يوقنون إليه يقينهم إلى الحقيقة<sup>6</sup>. أن يأتي تولّد وأن يمسي هلاكٌ أن  
يكون وأن لا يكون، أن يحول مكانٌ وأن يدول ظهر سناء<sup>7</sup>.

ثم ولأنّ الحدّ منتهى فهو كاملٌ من كلّ صوب، مثله كمثّل  
انعطاف كرة في أحسن تدوير، من الوسط وعلى كلّ اتجاه سوّية  
الإشعاع. إذ لا أكبر ولا أنقص هو، إنّ هاهنا أم هنالك، وليس من  
منعديّ يمكن أن يمنعه من الإنصراف إلى التلاحم. وكلاً هو أن يكون،  
لو بات له كونٌ أكثر هاهنا وكونٌ هنالك أقلّ، بما أنه هو، تامّ كلّ  
لم يُسلَب فتيلًا. هو عينه سواء من كلّ صوب موجودٌ طبقاً لذاته في  
حدوده

سأختم الآن حديثي الذي يحقّ به التصديق، وخواطري التي  
تحوط الحقيقة؛ فلتعرفنّ بدءاً من هاهنا ما يترآى للغادين إلى الموت  
حين ينصتون إلى منتظّم أقوالي المخاتل<sup>7</sup>.

6- تجدر المقارنة بين التقابل الذي يُقيمه بارمينيدس هنا بين الإسم الذي يطلقه الناس على ما هو  
حقّ والحقّ ذاته، وبين الآية 23 من سورة النجم، وهي وحياً متزامنة تقريباً مع سورة الإخلاص :  
"إن هي إلا أسماءٌ سيّمتوها... الآية" وخاصةً وإنّ هذا الخلط بين الإسم والحقّ مؤسّس في القول  
القرآني وفي الجملة البرمينيدية على خادع الظنّ: "... إن يتبعون إلا الظنّ وما تهوى الأنفس...  
الآية".

(ه) - في هذه الجملة يتجلى أوج التضادّ بين بارمينيدس وهيراقليطس.

7 - لا يمكن أن نعتم هذه الأقوال المخاتلة وما سيكون معبراً عنه بلفظة الـ "ظنّ" [دوكسا] بمجرد مغالطات  
أي ما ستكونه الظلال في الفلسفة الأفلاطونية بل علينا أن نفهمها على أنّها ألّى الوجود وما منه يتّظاهر حقاً  
لكلّ الغادين إلى الموت.

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν —

τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν,  
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό  
τάντια νύκτ' ἄδαῃ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.  
Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

## IX

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,  
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μῆδέν.

## X

Εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
σήματα καὶ καθαράς εὐαγέος ἡελίοιο  
λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης  
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα  
ἐνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρον.

فهم قد أولوا ثقتهم لما سُمّي وجهين إثنين لا ينبغي أن يسمّى أحدهما دون الثاني - وعلى هذا الوجه يهيمنون .

وهم قد شاقوا في التضادّ أبنية كلّ وجه فوصفوها بسيّماات تباعد بين هذه البنية وتلك. فمن جهة لهب النّار ذات الأثير، النّار الملائمة، ذات اللّطف، لذاتها مماثلة، غير مماثلة للأخرى تلك، بل على طرف تضادّ مع تلك الأخرى الّتي اتّخذوها كهّي، غسقاً ولا وضحاً، وقباً يتّقلّ أكدي على بنيتها. إلّا إنّ نشور ما يظهر، وفقاً لما يجعله بادٍ، هو ما سألينه لك كاملاً، حتّى لا يُجاوزك أبداً عِرف الغادين إلى الموت.

## 9

ولكن وبما أنّ كلاهما قد سُمّي باسمه، هذا نور وهذا غسقٌ، على ما تجري به اسماء علقت بهذا الشّيء أو بذاك. بمقدار ما في كلّ منها من قوّة، فإنّ الكلّ قد امتلأ نوراً وغسقاً بلا نور، على قدرٍ سواء، لا يتزاورج مع أيّهما على حدة ما هو ليس.

## 10

ولكنّك ستعرف نشور الأثير المنير وكلّ ما غدا آيةً في الأثير، ولافتح الشمس المشرقة، مشعلاً محضاً؛ ستعرف مفاعل القمر ذات العين الدّائرة وسراها وكيف صوّرت وستعرف كذلك السّماء المحيطة بكلّ شيء وكيف قدرها القدر الذي يأتّم به كلّ شيء، حتّى تحفظ السماء حدود الكواكب.

## XI

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη  
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος  
ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν  
γίγνεσθαι.

## XII

Αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,  
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἷσα·  
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἦ πάντα κυβερνᾷ·  
πάντα γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῇν τό τ' ἐναντίον αὐτὶς  
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

## XIII

Πρώτιστον μὲν Ἑρώτα θεῶν μητίσατο πάντων...

## XIV

Νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...

## 11

كيف قد انبرت فولدت الأرض والقمر والسماء ذات الأثير  
الكلّي وطريق المجرة السماوية وطُورَ الأُولب الأقصى ولظى  
الكواكب الحامية.

## 12

إنّ الدوائر الأخرج قد امتلأت ناراً لم يحسها شيء. أمّا التي  
تتلاها فيغشاها غسقٌ، وعلى البين منهما قدرٌ من هب، ووسط تلك  
الدوائر تقوم الإلاهة التي تتحكّم في كلّ شيء<sup>8</sup>، إذ إنّها المبدأ الفاعل  
عند لحظة المخاض الرهيبة وعند التزاوج، ترسل الأنثى كي تتحد مع  
الذكر وترسل الذكر فيتحد مع الأنثى.

## 13

الأول من كلّ الآلهة التي صورتها الإلاهة، هو آيروس

## 14

ليلاء وضّاحة، حول الأرض الهائمة، نوراً من أخرى  
المداءات<sup>9</sup>.

8- نذكر هنا بملاحظة بوفريه الصائبة: إن ما ترجمه بإلاهة في العربية (و بـ déesse في الفرنسية) لا يطابق تماماً اللفظ المستعمل في الإغريقية (ديتون)، وهو على صيغة محايدة لا مذكرة ولا مؤنثة.  
9- ما هو منصوب في هذه الشلرة: يُعرب على أنه حبر تبقى في الشلرة المولية: تبقى تعلق ابصارها.

## XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡέλιοιο.

## XVI

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν·  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

## XVII

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...

## XVIII

Femina virque simul Veneris cum germina miscent,  
venis informans diverso ex sanguine virtus  
temperiem servans bene condita corpora fingit.  
nam si virtutes permixto semine pugnent  
nec faciant unam permixto in corpore, dirae  
nascentem gemino vexabunt semine sexum.



تبقى تعلّق أبصارها صوب خيوط الشمس

ذلك أنّه طبقاً لما ملّك كلّ امرءٍ من مزيج متوافق مع أعضائه  
السّخية حركةً تحلّ الرّوح ضياءً في الإنسان. ذلك عينه ما في بني  
الإنسان يفكر، فلماً من جسد، عند كلّ البشر وعند كلّ بشر؛ وما  
ينتصر يقيم الفكر.

الفتية يمينا وعلى الشمال الصبايا.

حين يمازج الرجل والمرأة بذرتي الحبّ تسويّ القوّة الحالّة في  
عروقهما، المنشأة من الدّمين المتقابلين، إن هي حافظت على  
الإعتدال الأقسط، أجساماً حسنة البناء.  
لكن إن تولّدت عن التمازج قوى متصارعة ترفض الإتحاد في  
الجسم النّاشيء من التمازج ذاك، فإنّ تلك القوى وقد صارت  
مشوّمة، تتعارض، على ازدواج مآتها، مع جنس المولود.

(\*) - الشّلة 18 : ضاع نصّها الإغريقي ولا نعرفها إلا بالنصّ اللّاتيني وقد راجع النصّ العربيّ الاستاذة  
دونيز لاماصريجة، دار المعلّمين العليا - (أولم - باريس) ومعهد اللّغات والحضارات الشرقية (INALCO)  
باريس.

## XIX

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

هكذا ترى عينُ الظنّون كيف تحلُّ الأشياء في نشورها، وكيف  
هي اللَّحظة، وعلى مجرى الزمان ومنه فصاعدًا، ثمّ كيف تنمو  
فتموت. وعلى كلّ شيء صرف بنو الإنسان إسمًا يشير إلى ما يشير  
دون غيره.



## لائحة في ما يوافق بعض الأعلام والأماكن الأعجمية في صوتية العربية

### أ

Apollon	أبولو
Epiméthée	أيميثيوس
Ajax	أجاكس
Achille	أخيلوس (أو أخيلس)
Eratosthènes	أراسطوأتانس
Argos	أرغوس
Agamemnon	أغاممنون
Aphrodite	أفروديتس
Ephèse	أفسوس (أو أفسس)
Anaxagore	أناغساغورس
Empédocle	أنبدقلس
Anaximandre	أنكسمندرس
Anaximène	أنكسمينس (أو أناكيسمانس)
Ouranos	أورانوس
Euripide	أوريبيدس (أو يورفيدوس)
Orionos	أورينوس
Olympias	أولفيدا
Eschyle	إسكيلس (أو إسكيلوس)
Enéide	إنيادة
Epahos	إيبافوس

Ithaque	إيثاقا
Sparte	اسبرطة
Olympiades	الأمبيات

## ب

Pythiques	البيثيات
Enée	انياس
Iphigénie	ايفيجينيا
París	باريسيوس
Proclus	برقلس (أو أبرقلس)
Berkeley	بركلي
Pyrrha	بُره
Prométhée	برومثيوس
Priam	بريامس (أو فرياموس)
Ptolémée	بطليموس
Pindare	بنداريوس
Poseïdon	بوصيلون
Pisistrate	بيزيستراس
Péloponèse	يلوبونازا
Peléé	بيليوس
Pénélope	بينيلوبا

## ت

Télémaque	تيليماكس
Théophraste	تيوفراستس

## ث

Thucydide	ثوقوديدس
Thétis	ثيتيس (أو ثاطس عند ابن حنين)
Théogonie	ثيوغونا

Giotto	ج	جيوتو
Héra	ح	حراء
Até		حَطِي
Xouthos	خ	خوثوس
Delphes	د	دلفيا
Diogène Laërce		ديوجنس الأيرسي
Ducalon	ذ	ذوقالون
Zeus		ذيوس
Rimbaud	ر	رامبو
Rhéa		ريحا
Rilke		ريلكه
Sextus (Empiricus)	س	سكستوس (أمبريقوس)
Troie	ط	طروادة
Epiménides	ع	عايدنيون
Attique		عتيقا
Alkmène		علقمينا
Illion		عليون (اسم آخر لطرودة)

## ف

Valéry	فاليري
Phèdre	فايدرس
Fra Angelico	فرا أنجليكو
Virgile	فرجيلس (أو فرجليوس)
Persée	فرسيوس
Protagorers	فروطاغورس
Plutarque	فلوطارخس
Pythagore	فيثاغورس
Philippe	فيلفوس

## ق

Calypso	قالسفو
---------	--------

## ك

Clément (d'Alexandrie)	كليمانخوس (الاسكندري)
------------------------	-----------------------

## ل

Leibniz	لايبتس
Laërte	لايرتس

## م

Milet	ملطية
Memphis	منف
Mycène	موكنا (أو موقانا)
Ménélas	مينيلاس (أو مينيلوس)

## هـ

Hermès	هرمس
Hector	هكتورس (أو أقطر عند ابن حنين)
Hellios	هليوس
Hölderlin	هولدرلين (أو هُلدرلين)



Homère	هوميروس
Héraclite	هيراقلطس
Hérodote	هيرودوتس
Eris	هيريس
Hésiode	هيزيودس
Hélène	هيلينا (أو إيلاني عند ابن حنين)
Hume	هيوم

## ي

Japet	يافيتوس
Io	يو
Ion	يون



# الفهرست

7	..... تقديم السلسلة
9	..... الاهداء
	يونان وإضاعة بارمينيدس، قول الحكمة ونحن
11	..... يوسف الصديق
39	..... الخارطات
43	..... إشارة معجمية
	مدخل إلى قراءة ممكنة في قصيد بارمينيدس
45	..... جان بوفريه
113	..... بارمينيدس الغامض
115	..... القصيد
139	..... لائحة توافق الأعلام والأماكن



## صدر في هذه السلسلة

إلى ينايع الفلسفة

قصيد بارمنيدس الفلسفي

نقله من الإغريقية القديمة إلى العربية يوسف الصديق  
مع دراسة في أبعاد الفكر البارمنيدي جان بوفريه

سبينوزا

علم الأخلاق  
ترجمة : جلال الدين سعيد

سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل  
ترجمة : جلال الدين سعيد



يصدر قريباً

أفلاطون

محاورة السفسطائي

جان بوتيمرو

الكتاب المقدس والمؤرخ: مؤلف الإله

جاك ديريدا

صيدلية أفلاطون

كانط

في التاريخ والتنوير





Le destin de la pensée occidentale après Socrate est-il de naître à son crépuscule ? de n'être que son déclin ? Jean Beaufret, poète et philosophe, disciple de Heidegger, répond ici : oui, peut être. Oui, sûrement même ! Et sûrement pas la faute à Parménide...

Il fallait une réponse *arabe* à cette mise en question de l'histoire même de la philosophie. Et il fallait avant tout avoir en main la première *arabisation* du grec de ce poème-source.

Voilà qui est fait.

لا وجود لبارمنيدس في كبرى  
موسوعات الأعلام العربية كـ"قهرست" ابن  
النديم وكتاب "الملل والنحل"  
للشهرستاني...! في حين أنه أحد مؤسسي  
الفكر الفلسفي الذي جعل سقراط  
وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين ممكنين،  
وفي حين تزخر كتب الأخبار بذكر  
فيثاغورس (تلميذه ربما) وهيراقليطس  
(مناقسه في تصور الكون) وديوجينيس  
(راويه، إن صح التعبير).

لأول مرة يحل القصيد في لغتنا نقلاً  
عن لغة منبعه، على عُسْر وعمق رؤيته  
الكون والمعرفة، في دراسة شارحه  
(صاحب هايدغر) جان بوفريه، وتقييم  
يوسف الصديق الذي هيأ لتقبله في الثقافة  
الفلسفية العربية وردّ له ديناً كنا قد نسيناه،  
أو لعلنا تناسيناه. مع هذا العنوان لن يبقى  
الدرس الفلسفي العربي على ما هو من  
فتور وزيف وضحالة.  
يوسف الصديق.

### يوسف الصديق

تحصل على دكتوراه في الأنثروبولوجيا  
(علم الإنسان) من معهد الدراسات العليا  
في العلوم الاجتماعية بباريس عن بحث  
حول "عمل القول القرآني"  
(Le travail du coranique) يدرس  
مادة الفكر العربي الإسلامي بالصرّبون  
الجديدة، باريس 3.  
صدر له:

- "تفسير الأحلام الكبير" المنسوب لمحمد بن  
سيرين التابعي (ترجمة إلى الفرنسية 1994)
- "رسالة التدبير" لابن سينا وكتاب البيوع  
من موطأ مالك بن أنس (ترجمة إلى الفرنسية  
1995)